

JOHN RAWLS: ¿UN PENSADOR REPUBLICANO?

**JOHN JAIRO GARZÓN ESTRADA
REQUISITO PARCIAL PARA OPTAR EL TITULO DE MAGISTER EN
FILOSOFIA**

**DIRECTOR
DELFIN IGNACIO GRUESO VANEGAS**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRIA EN FILOSOFIA
SANTIAGO DE CALI, ABRIL DE 2010**

CONTENIDO	Página
Introducción	(3)
Capítulo 1: La libertad republicana	(8)
1.1. ¿Qué es el republicanismo?	(9)
1.2. El republicanismo en la tradición clásica	(13)
1.3. El republicanismo en Maquiavelo	(17)
1.4. Declive del republicanismo y posterior resurgir en la modernidad	(21)
1.5. Republicanismo y liberalismo actual	(27)
1.6. Constant y Berlin: los republicanos frente a las clasificaciones de la libertad	(29)
Capítulo 2: Rawls un republicano procedimental	(37)
2.1. Algunos elementos del debate Rawls-Habermas en términos del republicanismo	(39)
2.2. Esbozos de la propuesta de Rawls	(42)
2.3. John Rawls y el republicanismo clásico	(51)
2.4. Críticas de Habermas	(52)
2.5. Un breve balance de las críticas al republicanismo rawlsiano	(63)
Capítulo 3: Razón pública, constitucionalismo y republicanismo sustantivo o valorativo	(67)
3.1. La idea de razón pública rawlsiana en 1999: Nuevas reflexiones	(67)
3.2. Republicanismo y constitucionalismo	(75)
3.3. Algunos esbozos del republicanismo sustantivo	(79)
3.4. Republicanismo y fines sociales: yendo más allá de Rawls	(83)
Conclusiones	(88)
Bibliografía	(91)

INTRODUCCIÓN

De una manera general el republicanismo, en sus distintas versiones, se interesa más en las libertades políticas que en las libertades individuales. La garantía de las libertades políticas descansa en un ejercicio de lo público, en la ciudadanía. El objetivo general del trabajo es esclarecer si hay una propuesta republicana en Rawls, ya que él afirma que su liberalismo político no riñe con un republicanismo clásico tipo Maquiavelo¹. En principio, el concepto de justicia rawlsiano no es de ningún modo ajeno al republicanismo; pues en ambos conceptos hay una preocupación por una sociedad bien ordenada garante del orden social y comprometida con los intereses generales.

Se insiste en este texto en llamar a Rawls republicano, aunque usualmente se lo clasifique como liberal, porque en el debate de 1995² con Habermas, lo encontramos muy cercano a los ideales republicanos. Él considera que en general su teoría es un esfuerzo por articular una forma de libertad positiva (muy ligada al republicanismo) con las libertades negativas propias de la modernidad. Esa insistencia rawlsiana por las “libertades políticas” se evidencia en su preocupación por construir unos principios de la justicia para una sociedad bien ordenada. Un principio de libertad y uno de igualdad y un principio de la diferencia que busca que las desigualdades económicas en una sociedad política no sean tan grandes. De igual modo, su principio de la diferencia busca un compromiso institucional de los ciudadanos con los otros ciudadanos y con ellos mismos. Un refuerzo de esos dos principios es la insistencia de Rawls en el diseño

¹ Rawls entiende el republicanismo clásico como “un punto de vista, según el cual si los ciudadanos de una sociedad democrática quieren preservar sus derechos y libertades básicos, deben también poseer en grado suficiente las “virtudes políticas” y estar dispuestos a participar en la vida pública. Sin una amplia participación en la política democrática por parte de un cuerpo ciudadano vigoroso e informado, y desde luego con un retiro generalizado a la vida privada, aún las instituciones políticas mejor diseñadas acabarán cayendo en manos de quienes se proponen dominar e imponer su voluntad a través del aparato de Estado, ya por ansia de poder y gloria militar, ya por razones de clase e interés económico, por no hablar del fervor religioso expansionista y del fanatismo nacionalista. Se exige la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos, sin cuyo concurso no podría mantenerse un régimen constitucional”. Su liberalismo político, afirma Rawls, no riñe con esta concepción. Por el contrario la integra: “una sociedad bien ordenada es una unión social de uniones sociales”. De igual modo, señala Rawls que el republicanismo clásico no es incompatible con el liberalismo político. El humanismo cívico a su juicio es una variante del aristotelismo en la cual la participación en la política democrática como una forma de privilegiar una noción específica de vida buena, es la libertad de los antiguos con todos sus defectos. Ver John Rawls, *Liberalismo político*, Editorial Crítica, Barcelona, 1998, pp. 239-241.

² En *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.

de una sociedad democrática, plural, participativa e inclusiva, donde tendrían mucho peso las virtudes ciudadanas.

Aquí se va a sostener que Rawls no logra elaborar una propuesta republicana con metas sociales amplias; hay más bien una forma de republicanismo moderado que no reconoce del todo los valores compartidos y pone en peligro la autonomía pública. Eso significa que presenta un republicanismo insuficiente que no defiende el interés general y se queda todavía muy anclado en una defensa de las libertades negativas. En otras palabras, el republicanismo es una forma de comunidad política más inclusiva de la diferencia que permitiría o garantizaría las libertades políticas, cosa que no logra de manera satisfactoria el liberalismo rawlsiano

Las discusiones entre pensadores liberales y comunitaristas³ ponen de relieve la dificultad existente a la hora de fundamentar una idea de comunidad política. ¿A qué se le debe dar prioridad, al orden social o a la autonomía individual? ¿Cómo articular estas dos cosas? ¿Podría pensarse en un modelo republicano que integrase estos dos elementos? Podríamos orientarnos por un republicanismo procedimental o liberal (así lo denomina Milton Fisk) como el de Rawls, u orientarnos hacia un republicanismo de carácter más sustantivo que no se quede anclado en valores de procedimiento. Si bien, los republicanismos de corte sustantivo consideran importante las ideas de bien, eso no significa que la teoría se reduzca a una sola idea de bien, cosa que se le cuestiona altamente al humanismo cívico e incluso al humanismo cristiano. Más bien, están pensando en unos fines o metas sociales que incluyan diversas concepciones de vida buena. En este aspecto es conveniente señalar que Rawls se distancia del humanismo cívico, como ya lo habíamos dicho (en la nota a pie de página No. 1), por considerarlo una visión comprehensiva de mundo. Rawls se adhiere a la propuesta republicana, porque considera que ésta permite la coexistencia de distintas visiones comprehensivas de mundo. En otros términos, mientras el humanismo cívico es un credo dominante, el republicanismo sería un modelo que no se identifica con una sola visión de vida buena.

³ En el primer capítulo señalaremos algunos elementos de la discusión entre liberales y comunitaristas.

El republicanismo y la democracia ilustran los desafíos contemporáneos de nuestras sociedades y Estados en asuntos tales como los espacios de participación ciudadana, la cultura política, la representación política o en problemas ligados a la ciudadanía, el reconocimiento y el constitucionalismo. El estudio del republicanismo abre un abanico de interrogantes, debates y discusiones sobre los temas y problemas antes mencionados. Por ejemplo: ¿cómo lograr sociedades más justas? ¿Cómo lograr que las minorías y los grupos étnicos participen en igualdad de condiciones en los Estados o sociedades que los gobiernan? y ¿cómo lograr articular una defensa de los derechos y libertades negativas que no riña (de manera absoluta) con los derechos y libertades políticas?

El diseño de una sociedad justa o de una comunidad política incluyente ha sido una preocupación de diversas corrientes de pensamiento. La idea es ver qué respuestas ofrece el republicanismo a estas dificultades o impases. Estas respuestas van a ir emergiendo en la discusión. Siempre ha sido una gran preocupación humana el diseño de una sociedad justa. Desde la antigüedad, el esfuerzo de diversos pensadores ha sido la búsqueda de un modelo de Estado o de sociedad que garantice la participación ciudadana, la justicia y la democracia.

Este escrito está dividido en tres capítulos. El primero se ocupa de algunos elementos de la tradición republicana en general que sirvan de base para mostrar los elementos republicanos presentes en la teoría de Rawls. Se distinguirá el humanismo cívico del republicanismo clásico; ya que el primero, a juicio de Rawls, está anclado en una visión de vida buena muy coherente para un tipo de sociedad homogénea, pero no para una sociedad política diversa. En otros términos, el humanismo cívico de la tradición aristotélica, por ejemplo, desconocería contextos donde emerge el pluralismo. En ese sentido, sería mucho más provechosa una forma de republicanismo que acepte diversas concepciones de vida buena bajo un ideal de identidad cívica, centrado en el constitucionalismo y que sea garante de las libertades políticas. Sin embargo, no podría desconocerse la importancia del humanismo cívico, particularmente la noción de vida activa de gran importancia para la posterior tradición humanista renacentista,

especialmente para Maquiavelo. La vida activa de la tradición clásica griega es un asunto que valoran profundamente los pensadores republicanos.

La teoría liberal, adolecería del mismo mal de ese humanismo cívico: se pretende neutral o imparcial cuando finalmente es un credo dominante. De la mano de Philip Pettit se mostrará que la separación excesiva entre libertad positiva y negativa lleva a priorizar una de las dos. Es éste el problema del comunitarismo y del liberalismo. Es más pertinente pensar estas dos formas de libertad como complementarias. Una de las dificultades del modelo rawlsiano y de los modelos liberales es la excesiva preocupación por las libertades negativas.

El segundo capítulo se inicia con la presentación del debate entre Rawls y Habermas, pues pone de relieve la discusión sobre el republicanismo, el problema de la autonomía privada y la autonomía pública. De igual modo, las diferencias entre los dos tipos de libertad (antigua y moderna) y la imposibilidad de los modelos liberales de articularlas. Se esboza el republicanismo procedimental en Rawls y finalmente todos los esfuerzos de este pensador por conciliar su teoría de la justicia con el modelo republicano clásico. Estos elementos nos sirven de base para mostrar que en Rawls, a pesar de todo su esfuerzo, no hay una propuesta republicana, al menos en términos de un reconocimiento profundo de las expectativas y metas de los grupos minoritarios. El capítulo no tiene por propósito centrar la discusión ni en *Teoría de la justicia* ni en *El Liberalismo político*, salvo ciertos elementos teóricos de estos libros que nos sirvan de base para la discusión sobre el republicanismo. Se tomarán elementos centrales del debate con Habermas. No nos interesa mostrar si Habermas es republicano o no. El asunto, como ya lo habíamos señalado, es que dicho autor nos permita ilustrar algunos elementos de juicio frente a la tradición republicana clásica y la posición de Rawls. El debate entre Rawls y Habermas podríamos verlo como un debate entre pensadores que en muchos aspectos se reclaman republicanos. Otro aspecto significativo del capítulo es la reflexión sobre la “tolerancia ilustrada” No es gratuito que ésta sea una de las virtudes por excelencia del liberalismo que ha llevado a una completa desvirtuación del reconocimiento y de respeto debido a grupos subalternos o comunidades marginadas como afirma Carlos B. Gutiérrez.

El capítulo tercero inicia con uno de los últimos escritos de Rawls: “*Una revisión de la idea de razón pública*”. Se tiene en cuenta este texto, porque Rawls ofrece nuevos elementos de discusión en relación con el debate con Habermas, especialmente en el tema del republicanismo. Aquí se muestra un Rawls más republicano y sin embargo, sus respuestas aún son insuficientes, a nuestro modo de ver, con relación a una participación ciudadana más incluyente. También se presentarán algunos aspectos de republicanismo contemporáneo que mostrarían un camino más allá del modelo rawlsiano. Un republicanismo de carácter sustantivo y profundamente crítico del republicanismo procedimental.

Es importante señalar que, aunque este trabajo se ocupa de revisar la afirmación de Rawls de que su *Liberalismo político* no riñe con una propuesta republicana tipo Maquiavelo, va mucho más allá. Podría pensarse que la anterior, es una afirmación marginal; sin embargo no lo es, puesto que en los escritos posteriores de Rawls hay una profunda preocupación por el republicanismo. Eso se evidencia en el debate con Habermas de 1995. A mi modo de ver ese debate tiene unos marcados tintes republicanos. Hay una preocupación por las libertades políticas, por las virtudes ciudadanas y por una idea de razón pública que genere procesos de deliberación y de participación política.

Vamos a mostrar un primer Rawls esforzándose por ser republicano a partir del debate con Jürgen Habermas en el capítulo 2. En general se mostrarán los elementos emergentes de carácter republicano de ese debate y luego mostraremos un segundo Rawls, en el tercer capítulo, con una propuesta republicana más vigorosa a partir del texto “*Una revisión de la idea de razón pública*”.

CAPITULO 1

LA LIBERTAD REPUBLICANA

Como habíamos señalado en la Introducción, Rawls considera que su liberalismo político no riñe con una propuesta republicana tipo Maquiavelo, pero sí con el humanismo cívico aristotélico. La gran dificultad que encuentra Rawls en el humanismo cívico es que es una visión comprehensiva de mundo o hay una idea de bien homogénea y perfeccionista para un tipo de sociedad, que desconoce otras miradas del bien humano. Para darle sentido a estas afirmaciones, tenemos que remitirnos a la tradición republicana. Es lo que este capítulo hará.

Se distinguirá el humanismo cívico del republicanismo clásico; el primero, anclado en una visión de vida buena muy coherente para un tipo de sociedad homogénea, pero no para una sociedad política con grandes niveles de porosidad o, en otros términos, para Estados profundamente marcados por el multiculturalismo, en los cuales coexisten diversas nociones o concepciones de vida buena. De otro modo, es un modelo que desconoce los contextos donde emerge el pluralismo. El segundo, el republicanismo clásico es una forma de Estado que aceptaba diversas concepciones de vida buena bajo un ideal de identidad cívica, centrado en el constitucionalismo y garante de las libertades políticas. Sin embargo, no hay que desconocer la importancia del humanismo cívico, particularmente la noción de vida activa, de gran importancia para la posterior tradición humanista renacentista, especialmente para Maquiavelo.

Otro aspecto importante que señalaremos, de la mano de Pettit, es que la separación excesiva entre libertad positiva y negativa lleva a priorizar una de las dos. Es éste el problema del comunitarismo y del liberalismo. Es más pertinente pensar estas dos formas de libertad como complementarias. La finalidad consiste en mostrar cómo los modelos liberales no pueden articularse con una propuesta republicana, pues mientras el

liberalismo en general tiene como prioridad una defensa de los derechos individuales, el republicanismo tiene como propósito una defensa de las virtudes cívicas⁴.

1.1. ¿Qué es el republicanismo?

El republicanismo, no ha sido, por lo menos hasta ahora, ni monolítico ni uniforme, sino plural y diverso, sin embargo muchos republicanos han tratado de dar con un denominador común o núcleo compartido. La tradición republicana tiene conceptos centrales tales como el de patriotismo, ciudadanía, virtud o valores cívicos; sin embargo, es el ideal de la libertad, definido por oposición al de tiranía, el que mayor consenso ha alcanzado a la hora de buscar ese denominador común. Es decir, si pudiéramos encontrar un núcleo compartido de todas las formas de republicanismo, ese núcleo sin lugar a dudas sería la libertad. Esta es también uno de los conceptos capitales de los modelos liberales, pero mientras para los republicanos son más importantes las libertades públicas y cívicas, para los liberales son más importantes las libertades individuales.

El republicanismo en sus diversas manifestaciones muestra una idea extensa de libertad, distinta a la liberal y un esquema que convoca a la ciudadanía a tomar parte activa en la *res pública* en el marco de una democracia deliberativa, como mejor medio para preservar y maximizar nuestros derechos y libertades, tanto individuales como colectivos, desde el convencimiento de que el aislamiento en la vida privada o el mero ocuparse cada cual de sus negocios nos deja en manos de la corrupción política o de gobernantes sin escrúpulos que entorpecen, limitan, acorralan o agotan nuestra libertad.

Recordemos la clásica definición de Cicerón de república: “la *res pública* es la *res* que pertenece al *populus*, la cosa que pertenece al pueblo. No se trata de las cosas patrimoniales de uso público, sino de la gestión pública. Así, pues, la república se

⁴ Entre las virtudes clásicas están la sabiduría (como conocimiento, pero también como prudencia), la justicia, la fortaleza (que significa fuerza o vigor), temperancia que significa templanza, moderación de los apetitos sujetándolos a la razón, sobriedad, cordura y armonía. Estas son algunas de esas virtudes que tomaban en consideración los clásicos. Ver *Ética Nicomaquea* (libro II).

refiere al gobierno público. El pueblo entendido como sociedad que se sirve de un derecho común”⁵.

A diferencia de gran parte del liberalismo formal y académico de nuestro tiempo, el republicanismo no se ha propuesto construir teorías ideales que, desligadas del problema de los intereses de los individuos para observar y cumplir las normas sociales, den por supuesta una ”moralidad mínima” o un “sentido de justicia” . Por el contrario, se ha ocupado de postular diseños institucionales histórica e corporativamente bien concebidos, que sean compatibles y hagan posible el ejercicio de la virtud ciudadana. El republicanismo ha trazado una fuerte ligazón entre la virtud ciudadana y las condiciones materiales de una existencia social y políticamente garantizada, o, lo que es lo mismo, entre la virtud, la libertad y la organización institucional de la propiedad. Estos elementos del republicanismo se pueden evidenciar en Cicerón y Maquiavelo, autores republicanos muy preocupados por la virtud ciudadana, las libertades políticas y las instituciones.

En el modelo republicano las instituciones cuentan de manera significativa como una construcción de la virtud ciudadana. La virtud entendida bajo un carácter público. Las teorías republicanas en sus diversas tradiciones jamás han perdido de vista el contexto histórico. Para los romanos, por ejemplo, la historia cuenta de forma importante. No puede pensarse una teoría política que no tenga en cuenta las instituciones sociales básicas que están a la base de dicha teoría. Estas instituciones son los referentes de sentido y no pueden desconocer las condiciones de existencia de los ciudadanos. Sin una teoría de la ciudadanía, no hay un modelo republicano. Hablamos de ciudadanos que participan de la construcción de las instituciones sociales.

Como hemos señalado, en contraste con el modo de proceder de la filosofía política normativa de nuestro tiempos, el republicanismo no considera que el centro de atención deba estar exclusivamente en las cuestiones de justicia distributiva, sino en la mayor

⁵ Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, Editorial Gredos, Madrid, 1991, p. 20.

extensión posible de la libertad republicana, y en el diseño de instituciones sociales básicas que permiten esa extensión de la libertad. No puede garantizarse la participación ciudadana, allí donde sólo se defienden derechos individuales. La garantía de los derechos está muy relacionada con la posibilidad del ejercicio de las virtudes ciudadanas. No puede pensarse que sólo deba dársele respuesta a las injusticias de carácter económico, pues hay injusticias de carácter simbólico y cultural. Es necesario un trámite adecuado de las diferencias. El trámite de dichas diferencias pasa por una mirada de lo público que no se reduce a beneficios y cargas, sino a la valoración de una sociedad o comunidad política, donde las condiciones materiales de existencia están centradas en el ejercicio de lo público.

Roberto Gargarella, afirma que el republicanismo está muy ligado a la idea de bien común, en tanto que enmarcado dentro de la defensa de la opinión de la mayoría y ligado a la idea de la recuperación de la democracia representativa. Esa idea de democracia representativa tiene un sentido, en cierta forma republicano. Una idea de representación política garante de una participación activa de los ciudadanos. Más que acentuar un principio de diferencia por sí mismo, el modelo republicano busca la participación activa de los ciudadanos. Más que una insistencia acentuada en la diferencia se busca un reconocimiento de la diferencia que permita la construcción de la vida en común.

Hay en el republicanismo una profunda defensa de la delimitación del poder político porque, cuando el poder no está limitado, eso puede poner en peligro la comunidad y el sentido de la vida comunitaria. El ejemplo más clásico y preponderante es el de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, ya que la tesis de Montesquieu de la división de los poderes es republicana⁶. Tiene sus antecedentes en la teoría clásica, en la teoría del gobierno mixto⁷; la constitución mixta que, según el modelo romano, se basaba en un equilibrio de poder, libertad aristocrática y defensa de los intereses comunes. En otros

⁶ George Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1992, pp. 411-412.

⁷ Op. Cit., Cicerón, p. 71 y pp. 83-4

términos, ninguna forma pura de gobierno resulta perfecta. Cicerón, por ejemplo, se adhiere a la teoría que ve la mayor perfección en una forma mixta y armónica en la que exista un gobierno fuerte, como el de la monarquía, pero se respeta la libertad de los mejores, como en la aristocracia, y se atiende los intereses de todo el pueblo, como debería ocurrir en una buena democracia⁸. Se supone que la vida política es una vida de contrapesos, de fuerzas que se contraponen para vigilarse, regularse y neutralizarse mutuamente en la lucha política. En la tradición republicana, a diferencia de las tradiciones contractuales, se valora profundamente el conflicto, mientras los modelos contractuales se ubican más allá del conflicto. El republicanismo valora la lucha política como un escenario de confrontación que permite que las fuerzas políticas se ajusten⁹.

Esa idea del poder y de su división está muy ligada al ideal republicano ¿cómo limitar el poder? Los republicanos, en general, son anticlericales; siempre están tratando de pensar la división entre la religión y el Estado. Esto es una distinción importantísima en la vida pública y en la vida ciudadana. Por ejemplo, Rousseau en el libro IV, capítulo 8 del *Contrato social*, que se titula “De la religión civil” afirma que:

El derecho que el pacto social da al soberano sobre sus súbditos no traspasa, como tengo dicho, los límites de la pública utilidad. Luego los súbditos no deben dar cuenta al soberano de sus opiniones, sino en cuanto estas interesan al común. Es cierto que conviene al Estado que tenga cada ciudadano una religión que le haga amar sus deberes, más los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en cuanto tienen relación con la moral y con los deberes que el que la profesa ha de cumplir hacia los demás. Por lo demás, cada cual puede tener las opiniones que quiera sin que pertenezca al Soberano mezclarse en ellas, porque como no tiene autoridad en el otro mundo, sea cual fuere la suerte de sus súbditos en la vida venidera, nada le importa con tal que sean buenos ciudadanos en ésta¹⁰

Hoy en día, el republicanismo tiene un gran auge no sólo gracias a historiadores como John Pocock y Quentin Skinner, sino también a estudiosos de otras disciplinas académicas que en los últimos años han empezado –algunos ya lo venían haciendo- a

⁸ Ibíd., Introducción pp. 22-3

⁹ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Barcelona, 1996, pp. 52-56

¹⁰ Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, Editorial Altaya S.A., Barcelona, 1997, p. 166.

establecer conexiones republicanas, y a veces, a trabajar activamente de acuerdo con ideas republicanas. En España hay trabajos significativos de autores como Félix Ovejero, Salvador Giner, Victoria Camps, Antoni Doménech, entre otros¹¹. Merece capítulo aparte toda la reflexión republicana de Philip Pettit. Sus aportes al modelo republicano generaron una agenda que es retomada por los autores antes señalados.

1.2. El republicanismo en la tradición clásica

Los orígenes del republicanismo están en el pensamiento griego y romano (Platón, Aristóteles, Plutarco, Catón, Ovidio, Juvenal, Séneca, Cicerón, etc.). Los antecedentes del republicanismo en la tradición griega se evidencian en *La República* de Platón, que es un análisis consumado de los principios más generales latentes en la sociedad que pretendían la conciliación de los intereses de la propiedad con el interés democrático representado por la masa. Hay un esfuerzo por buscar un principio de equilibrio, un mutuo ajuste de pretensiones e intereses como medio adecuado para formar un Estado sometido al derecho. Sin embargo el esfuerzo de Platón se ve truncado por una preocupación excesiva por las categorías universales, por el mundo de las ideas y por una concepción del ser, altamente cuestionada en la historia de Occidente¹².

De otro lado, en Aristóteles, se trataba de una forma “mixta” de gobierno, destinada a conseguir la armonía mediante un equilibrio de fuerzas o una combinación de diversos principios de diferente tendencia, que se contrapesaban recíprocamente¹³. Había en Aristóteles, un esfuerzo por pensar una comunidad política con una amplia participación de los ciudadanos. La reflexión de Aristóteles en *La política* estaba muy marcada por una preocupación por la mejor forma de gobierno. Él hacía referencia a una constitución

¹¹ En un reciente trabajo compilatorio, Andrés Hernández, presenta artículos de algunos de estos autores sobre el republicanismo. Ver Andrés Hernández, *Republicanismo contemporáneo*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2002.

¹² Es lo que se ha denominado como el síndrome de Platón. Una preocupación excesiva por las ideas, por la metafísica y un desconocimiento de los contextos sociales y culturales.

¹³ Ver: George Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1992, p.67.

mixta que tomaba en cuenta tres formas de gobierno: Monarquía, aristocracia y democracia¹⁴.

Sin embargo, sólo en la tradición romana y de nuevo en el renacimiento encuentran su plena expresión los regímenes republicanos. En el renacimiento italiano, especialmente en Florencia y Venecia, y, en particular, en los escritos de Maquiavelo. Con anterioridad, hemos señalado algunos elementos muy generales del republicanismo. Consideramos pertinente referirnos al humanismo cívico, pues éste recoge elementos de la tradición clásica griega y de la participación activa. En el mundo griego clásico, está presente la discusión entre vida activa (*vita ativa*) y vida contemplativa (*vita contemplativa*), discusión con un grado de dificultad enorme, ya que detrás de ella está el orientarse a la actividad social o vivir en una forma filosófica, buscando el conocimiento de carácter contemplativo. Esta separación entre vida activa y vida contemplativa nos muestra dos modelos de gobierno: el platónico y el aristotélico. El primero de ellos muy centrado en la vida contemplativa y el otro en la vida activa y en la participación política.

El pensamiento florentino, principalmente Maquiavelo, se inclinó en favor de la *vita ativa*, el *vivere civile* como una forma de vida dedicada a los temas cívicos y a la actividad ciudadana. Un practicante de la *vita contemplativa* podía elegir contemplar las categorías inmutables del ser y encontrar su lugar en el orden eterno bajo un monarca, el cual cumplía el papel de guardián del cosmos divino; pero un partidario de *la vita ativa* estaba comprometido con la participación y la acción en una estructura social que gracias a la conducta de dichos hombres hacía posible la ciudadanía. Es precisamente a esto a lo que se le ha denominado *humanismo cívico*.

El humanismo cívico renacentista, en tanto continuador de la tradición griega, declaraba que la comunidad política era autosuficiente, es decir, universal, y concibió la actividad de gobernar, no como un asunto o una tarea del gobernante, sino como una

¹⁴ Cfr. con Aristóteles, *La política*, Ediciones Universales, Bogotá, 2000, pp. 187-191.

“conversación permanente” entre ciudadanos comprometidos con la comunidad. De esta manera, los particulares, mediante la participación en la comunidad política, podían alcanzar la universalidad. En la escala de valores construida por los autores del humanismo cívico, la universalidad aparecía como inherente a la participación en la red de la vida social y del lenguaje. La asociación entre ciudadanos era un bien necesario, colocado en lo más alto de la escala de valores; era un prerrequisito para alcanzar la universalidad, recuperando de esta forma la tradición griega y aristotélica que enfatizaba que la política era la forma más excelsa de asociación humana. Recordemos que para Aristóteles el hombre era un animal político:

De todo esto resulta evidente que la ciudad se da por naturaleza y que por naturaleza el hombre es animal cívico (político); y que quien por naturaleza y no por adversidad existe sin ciudad es o un ser envilecido o un ser superior al hombre. Es como aquel a quien Homero reprocha no tener “ni clan, ni ley, ni hogar”, porque un hombre así tiene por naturaleza afán de guerra y es como una pieza suelta en un tablero de juego¹⁵.

Las bases del *vivere civile* estaban en la concepción de que era en la acción, en la producción de obras y hechos de todo tipo, que la vida del hombre alcanzaba el status de aquellos valores universales que le eran inherentes. El hombre activo se afirma a partir del compromiso total con la vida social, cosa que el hombre dedicado a la *vita contemplativa* sólo puede conocer a través de la vida interior. La acción permite al hombre alcanzar la universalidad, y la política es la forma de acción que posee la universalidad. A diferencia de Platón, Aristóteles piensa en una teoría política del actuar humano. La acción política se construye en la vida social. En unas virtudes de carácter político, no se construyen ni en el solipsismo, ni en una vida interior alejada de los lazos sociales.

Los hombres del humanismo encontraron en Aristóteles, particularmente en su obra *La Política*, a un filósofo originador de un cuerpo de pensamiento sobre la ciudadanía y la relación de ésta con la república; y desde éste punto de vista, el pensamiento aristotélico revela su importancia para los humanistas y pensadores italianos, en busca de los medios para reivindicar la universalidad y la estabilidad del *vivere civile*. A partir de la separación entre acción y contemplación, Aristóteles concibe a la actividad en la cual el

¹⁵ *Ibíd.*, pp.25-26

ciudadano gobierna y es gobernado como la forma más alta de la vida humana; uno en una comunidad de iguales que toman decisiones que afectan a todos. El hombre toma parte en la determinación del bien general, beneficiándose a partir de los valores obtenidos por la sociedad y, al mismo tiempo, contribuyendo mediante su participación pública en el mantenimiento de los valores sociales. Desde que la actividad política está relacionada con el bien universal, ella misma es un bien de orden superior que otros bienes, y el individuo, disfrutando de su ciudadanía, disfrutan de un bien universal. La ciudadanía es una actividad universal y la polis una comunidad universal¹⁶.

Como afirmaba John Pocock, la teoría de la *polis* fue fundamental en la teoría constitucional de las ciudades italianas y de los humanistas italianos. En el caso de las ciudades italianas ofrecía un paradigma adecuado, pues explicaba cómo un cuerpo político, concebido como una ciudad compuesta por personas interactivas y también por normas universales e instituciones tradicionales, podía ser mantenido unido. Para los humanistas cívicos, partidarios del *vivere civile*, la teoría aristotélica sobre la polis ofrecía una elaboración indispensable para sus objetivos políticos: Aristóteles describía la vida social humana como una universalidad de participación en vez de una universalidad de contemplación. Los hombres particulares y los valores particulares, por ellos perseguidos, se encontraban en la ciudadanía, es decir, en una práctica común compartida, mediante la cual pudieran buscar y disfrutar del valor universal de actuar promoviendo el bien común, y de ahí proceder a la búsqueda de los bienes menores.

Indiscutiblemente, la teoría elaborada por los humanistas cívicos implicaba un alto precio, en la medida que imponía grandes demandas y riesgos. La república debía ser una comunidad de ciudadanos y de valores; caso contrario se corría el riesgo de que una parte gobernara en nombre del todo. La ciudadanía era pensada como la actividad central de la vida social. Esa recuperación del humanismo cívico por parte de los humanistas renacentistas tiene mucho peso. El mayor riesgo de este sistema es su sentido homogéneo y se concibe como una idea perfeccionista del bien humano. No son

¹⁶ George Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1992, pp. 97-99.

gratuitos los comentarios críticos de John Rawls al humanismo cívico, por ampararse en una concepción de la vida buena. Sin embargo, esa tradición de pensamiento rescata el vivir civil y la vida activa.

La mayor dificultad de este humanismo cívico clásico reside en que, en gran medida, fue una forma de libertad positiva muy homogénea. En el humanismo cívico de Aristóteles se identifica el bien de la *polis* como un ideal para todos los ciudadanos. Sin embargo, en muchos aspectos Maquiavelo es un humanista cívico. Es más el temor rawlsiano por el sentido de homogeneidad de dicha tradición que la valoración importante de la vida civil presente en dicho humanismo. Tal vez el aporte significativo de Maquiavelo es pensar una vida cívica atravesada por el conflicto y por la diferencia que liberarían su modelo de la homogeneidad de la que se acusa a Aristóteles. El gran problema de la comunidad griega era su sentido perfeccionista que le impedía aperturas a la diversidad por eso se desmorona la polis, porque es incapaz de abrirse a otras miradas de mundo. La negación de lo diverso y la afirmación de la homogeneidad desestabilizan el tejido social y las redes de apoyo y de solidaridad. Esto nos permite pensar y explicar, porque después del siglo III a.c. la comunidad griega se fragmenta o pierde su sentido de unidad.

Sin embargo ¿cómo pedirle a una sociedad tan homogénea como la Grecia del período clásico (por lo menos en sus ideales) que no tenga una concepción de vida buena tan aglutinante y uniforme?

1.3. El republicanismo en Maquiavelo

El valor de las formas de sociabilidad cívicas también es recuperado por Maquiavelo, inclusive en *El Príncipe*, una obra que no tiene un carácter tan republicano como *Los Discursos*. En ésta obra el florentino analiza la relación de la virtud de los ciudadanos con la estabilidad de la *politéia* y viceversa. Política y moralmente el *vivire civile* es la única defensa contra la fortuna, y un prerequisite de la virtud en el individuo¹⁷. En la concepción de Maquiavelo, si el fin del hombre es la ciudadanía, su naturaleza original

¹⁷Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Editorial Norma, Bogotá, 1992, Capítulo XXV: pp. 114-118.

se desarrolla, en forma irreversible, mediante la experiencia del *vivere civile*. Podemos ver en la concepción maquiaveliana, especialmente en *Los Discursos*, una idea de la libertad basada fundamentalmente en la noción del *vivere civile*, y también en el concepto de ciudadano como fundamento de una república libre¹⁸.

Tanto en Aristóteles como en Maquiavelo, la virtud (y el fin) del hombre es ser un animal político; la república es la forma en la cual el hombre puede desarrollar su propia virtud, y es la función de la virtud imponerle la forma a la materia fortuna. La república es, en otro sentido, una estructura de la virtud: en una forma política en la cual la habilidad de cada ciudadano de colocar el bien común delante del propio, de forma tal que la búsqueda del bien común se transforma en precondition del bien de cada uno, la virtud de cada hombre salva a la de los otros de la corrupción, y de la presencia de la fortuna. Estos elementos nos dan pistas para pensar que Maquiavelo, cuando está pensando el bien común, no piensa en una visión comprehensiva de mundo. La fortuna haría parte del mundo de la contingencia que se restringe con la virtud. No está pensando Maquiavelo que el Bien humano sea algo perfecto, sino más bien una búsqueda., pero es necesario liberar al hombre de la mera contingencia, del capricho, del arbitrio y de la fortuna. Eso significa buscar caminos o canales institucionales para organizar la vida política¹⁹. Si eso es así, el único garante de la vida en común son las virtudes ciudadanas, ya que nos liberan de la corrupción, de la fortuna y de los caprichos de los individuos y de grupos, elites u oligarquías.

Maquiavelo piensa que los sujetos políticos trabajan en la reactivación de la *vita activa* de los antiguos, más precisamente del *bios politikos*, vida consagrada a las cosas políticas, en oposición a la vida contemplativa. Esta rehabilitación de la vida cívica, o sea, de la vida en la ciudad y para la ciudad, reposa en la afirmación aristotélica según la cual el hombre es un animal político que no puede alcanzar su excelencia sino en y por la condición de ciudadano²⁰.

¹⁸ Maquiavelo, Op. Cit., *Los discursos*, p. 36

¹⁹ Op. Cit., Maquiavelo, *El príncipe*, pp. 114-118.

²⁰ El hombre es un *Zoon Politikon* (un animal político). Como ya habíamos señalado, por fuera de una comunidad política vive un dios o una bestia, pero no un hombre.

Este autor manifiesta una fascinación por la tradición republicana clásica, especialmente por el contexto romano²¹. La Italia convulsionada del siglo XVI lleva a Maquiavelo a una preocupación por buscar unos caminos que lleven a una organización social, a la unidad política y a una forma de Estado libre de la corrupción política y de la barbarie. Era una Italia desvencijada por las luchas de grupos en búsqueda del poder y en ese contexto político y social, consideraba Maquiavelo que la mejor forma de gobierno era la república. Sin embargo, en la misma Italia del siglo XVI, el republicanismo tiene muchos tropiezos. Es curioso que los trabajos más significativos de Maquiavelo a nivel ético-político (*El príncipe* y *Los Discursos*) se hayan publicado sólo después de su muerte (1527); recordemos que fueron escritos a finales de 1513. En ellos, se evidenciaba claramente una propuesta republicana centrada en unas virtudes cívicas. Le preocupaba a Maquiavelo el buen gobierno conformado por buenas leyes y buenas armas²². Tal vez una de las razones para que dichas obras no hubiesen sido publicadas en vida de Maquiavelo se deba precisamente a las profundas convulsiones y la falta de unidad política.

El papel de la virtud como excelencia en el carácter va a ser un elemento fundamental de la propuesta republicana de Maquiavelo. Una sociedad bien ordenada es aquella donde la mayoría de sus hombres son virtuosos; pero esas virtudes descansan de manera significativa en unas buenas leyes que garantizan la estabilidad del Estado²³.

²¹ Marco Tulio Cicerón, denomina al Estado como *res populi* o *res publica* que significa la cosa del pueblo. El Estado es una comunidad para fines éticos. Desde luego, que pueden existir Estados tiránicos y regir sus súbditos por la fuerza bruta, pero en la medida en que así ocurra, pierde su carácter de verdadero Estado. En una muy famosa carta escrita a su amigo Vettori, Maquiavelo hace referencia a la tradición clásica de esta manera “entro en las cortes antiguas de los hombres de la antigüedad. En esta compañía no me avergüenzo de hablar con ellos, interrogándolos sobre los móviles de sus acciones, y ellos, con toda humanidad me responden... he puesto por escrito lo que de su conversación he apreciado como lo más esencial”. De ello, asegura Maquiavelo se desprenden sus reflexiones sobre la soberanía, cuántas especies hay, y cómo se adquiere, se conserva y se pierde. (Carta de Maquiavelo a su amigo Vettori escrita en 1513). Hay un entusiasmo sincero de Maquiavelo por la libertad y el gobierno popular de la república romana. Ver George Sabine, *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1992, pp. 260-263.

²² Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Editorial Norma, Bogotá, 1992, pp.33-36

²³ El Estado es definido por Maquiavelo como un conjunto territorial y demográfico que comprende un gobierno, un régimen, un complejo de leyes y de instituciones que no se identifica de manera exclusiva con ninguno de esos elementos. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Editorial Norma, Bogotá, 1997, p. 15.

Hay en el republicanismo una separación entre lo eclesial y lo político. Los antecedentes de esta separación anticlerical; están en el republicanismo renacentista, especialmente en Maquiavelo. Hay una excesiva preocupación de los pensadores del renacimiento por mostrar que la vida civil y política no puede depender de un poder externo a la comunidad o no puede estar supeditado a una fuerza sobrenatural, sino que debe estar en manos del mismo hombre llevar su destino su vida política²⁴. El poder político desligado de los poderes divinos. Lo que hacía que una comunidad política fuese fuerte, vigorosa y próspera, era el ideal del autogobierno. Lo que se valora en el republicanismo de Maquiavelo es la independencia política de los Estados, pero la independencia política respecto de los poderes externos, potencias externas y también el autodomínio interno. El autogobierno para el republicano significa libertad política. Ni tiranías internas ni externas. De esta tesis emergió la idea de la participación política y su elevado valor y ligado a esto está el tema de las virtudes ciudadanas y las virtudes cívicas (la virtud política). En la tradición clásica éste fue un elemento fundamental.

El máximo peligro interno es la corrupción política, por el exceso de ambición de quienes tienen cierto tipo de poderes dentro de la comunidad; pero también por el exceso de libertinaje de otros que no desean poder, pero quieren el libertinaje; en ese caso sería el pueblo raso. En esto se configuran los ideales básicos de la teoría republicana que hablan muy en el fondo del republicanismo como una teoría de carácter ético-político, porque se centra en unos valores fundamentales o fundantes que deben protegerse y desarrollarse en la comunidad política. Un republicano defiende la soberanía nacional, la independencia nacional, valores como el patriotismo y en cierto modo valores nacionalistas y valores como las virtudes cívicas para frenar la corrupción política de un Estado²⁵. Son tipos de valores en común distintos a los de la tradición liberal. No es una identificación exclusiva con una determinada noción de vida buena, sino con unos elementos que permitan el ejercicio de la ciudadanía plena.

²⁴ Maquiavelo, Op. Cit., *Los discursos*, pp. 63 a 77.

²⁵ Ver Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Editorial Norma, Barcelona, 1992, pp. 33-37.

Hay una convergencia: el Estado se puede convertir en un fin en sí mismo, pero a la vez tiene que influir en la formación de los ciudadanos (Aristóteles) para infundir en ellos esa concepción de la vida buena que es un bien común y hacer que ese tipo de individuos se concentren en la defensa del bien común. Ese tipo de Estado hace alusión a una concepción perfeccionista de la vida política. La idea es que hay un fin final, que hay que perseguir, que sería el bien común y como afirma Aristóteles la felicidad del individuo coincide con la de la *polis* y viceversa²⁶. En Maquiavelo, ese sentido perfeccionista se pierde, porque reconoce como parte de las palpitaciones del Estado y de las ciudades el conflicto como un motor de la vida social. La teoría del conflicto le permite pensar las virtudes cívicas de una manera distinta. El conflicto haría parte de la condición humana y de las instituciones de lo que se trata es que contribuya a dinamizar, a renovar las ideas a construir criticidad como elemento necesario de la vida en común. Precisamente una de las críticas más grandes de Maquiavelo a la iglesia era a su homogeneizante o totalizante que negaba la diferencia y las virtudes.

1.4. Declive del republicanismo y posterior resurgir en la modernidad

Tras ser desplazado por el liberalismo²⁷, y después de un largo período de letargo, el republicanismo comenzó a aflorar a finales de los años sesenta del siglo XX, a partir de un grupo de historiadores especialmente norteamericanos. Quentin Skinner y John Pocock, dos de sus figuras más destacadas, rastrearon los orígenes teóricos de la tradición política-institucional angloamericana en fuentes hasta entonces no consideradas, cuestionando la creencia dominante según la cual ese origen se encontraba vinculado a un pensamiento liberal e individualista; asunto que hoy está completamente descartado, porque el republicanismo tiene una larga historia en la tradición clásica tanto griega como latina y posteriormente en los modelos renacentistas que recuperan dicha tradición. Hay en las diversas versiones del republicanismo, una

²⁶ Ver *La política* de Aristóteles, Capítulos I, II y III del Libro Cuarto, Ediciones Universales, Bogotá, 2000, pp. 121 a 128

²⁷ Es necesario señalar que en la modernidad se da un gran auge de los modelos liberales o contractuales. Se pierde el sentido de comunidad fuerte del renacimiento y emergen propuestas más de corte individualista.

preocupación muy fuerte por una idea de comunidad política²⁸. Ese y el concepto de libertad son tal vez los elementos más importantes. También, se pone en juego con esa idea de comunidad política, la participación ciudadana. La deliberación de los ciudadanos en la esfera pública y las libertades políticas de participación, discusión y reflexión en los asuntos de interés general²⁹. Aunque estos elementos se recuperan en la tradición liberal, especialmente en ciertas formas de liberalismo cercanas al republicanismo, siempre o casi siempre se sacrifica lo público en aras de una defensa de la libertad, la igualdad y la propiedad individual. En el palpar de los ideales de la revolución francesa se perdió un valor importante: la fraternidad o la solidaridad. Ese valor fue reemplazado por la propiedad privada. Es decir se paso de un interés por lo público a una defensa de los intereses privados. Recordemos que se hablaba de la nueva república francesa. Incluso no es gratuita la afirmación del Marqués de Sade en *La filosofía del tocador* “Franceses un esfuerzo más y seremos republicanos”. Lamentablemente, todo terminó en el esfuerzo de unos cuantos que acuñaron el valor de la propiedad privada, uno de los valores fundamentales del liberalismo.

Vinculado tanto con el comunitarismo como con el liberalismo, el republicanismo ha encontrado un eco, aun incipiente pero creciente, entre marxistas, socialistas, comunitaristas y liberales de izquierda, un tanto incómodos en sus respectivas tradiciones. Entre estos últimos podemos mencionar los trabajos de Rawls y Habermas³⁰.

²⁸ La comunidad política republicana se caracteriza por expresar una identidad cívica que exige de sus miembros un compromiso activo con los asuntos públicos. El concepto guía es la autodeterminación colectiva.

²⁹ El republicanismo se caracteriza por: la participación ciudadana (este es el elemento más importante), la primacía del demos y la deliberación pública. Todos estos elementos se cifran en el autogobierno democrático. Se defiende el autogobierno y se rechaza toda forma de tiranía de los ciudadanos. Se rechaza la dominación y se reivindica una idea robusta y positiva de la libertad.

³⁰ En un reciente artículo de María Julia Bertomeu y Antoni Doménech se muestra la incidencia del pensamiento rawlsiano o del rawlsismo metodológico en el debate republicano. Recordemos que Rawls es considerado un liberal igualitarista o incluso un “liberal de izquierda”. De igual modo, los tintes republicanos del último Habermas son evidentes.

Rawls ha visto con simpatía este renacimiento del republicanismo y ha apelado a un republicanismo liberal³¹ para reforzar sus críticas frente al liberalismo conservador. Especialmente hacemos referencia a un pensador de gran influencia: Robert Nozick, porque pone un acento muy fuerte en la defensa de un Estado mínimo garante de los derechos y libertades individuales. Esa Posición conservadurista de Nozick, sigue teniendo mucho peso en la tradición liberal y es un contrapeso al liberalismo rawlsiano. La recuperación de la tradición republicana se ha hecho especialmente por pensadores anglosajones, cuya intención parece ser la de mostrar el republicanismo como un rival del liberalismo clásico o del liberalismo conservador, como el de Nozick por ejemplo, especialmente, porque dicho autor, como ya lo señalábamos, le apuesta a un Estado mínimo. Bajo esas consideraciones de un Estado mínimo estaríamos hablando de un reduccionismo profundo del Estado que no permitiría la construcción de un sentido de comunidad fuerte.

El referente fundamental en Nozick sería la defensa de los derechos individuales, especialmente la libertad, la igualdad y la propiedad. Nozick pone el dedo en la llaga o, mejor aún, centra una discusión frente a los llamados liberalismos de izquierda contruidos con metodología rawlsiana y erigidos sobre una fantaseada “libertad negativa”, en el sentido de Berlin. La libertad política en esos modelos se construye a-institucionalmente (como mera capacidad –negativa- para no ser interferido en las propias elecciones) en vez de institucionalmente (como conjunto de derechos inalienables constitutivos de existencias sociales separadas y autónomas). El concepto termina siendo reducido al absurdo en contacto con realidades institucionales tangibles³². Ahora bien, esto no significa que el auge del republicanismo, o por lo menos el interés que ha venido ganando, se deba sólo a Nozick como antítesis. Autores como Rawls y Habermas, entre otros, también han contribuido a dicho auge. De hecho, no es gratuito que ambos se reclamen como republicanos en el debate de 1995, que finalmente es un debate para mostrarse como herederos de la tradición republicana.

³¹ Aunque, Rawls habla más bien de un liberalismo político.

³² Bertomeu, María Julia y Doménech, Antoni. “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico”, pp. 71-2. Tomado de la revista Isegoria, No. 33, Madrid, 2005.

También el pensamiento comunitarista, de forma vigorosa, se ha adherido a la tradición republicana, sobre todo a partir de preocupaciones comunes como las relacionadas con determinados valores cívicos, o ideales como el del autogobierno. Sin embargo, no podemos negar que el republicanismo tenga un estatus teórico propio, si bien, como ocurre con otros tantos conceptos o corrientes de pensamiento (liberalismo, marxismo, nacionalismo, etc.), no está exento de cierta ambigüedad y de una gran diversidad en su interior que va desde la variante conservadora y progresista hasta la radical socialista, pasando por la liberal o comunitarista. De todos modos, sin negar su singularidad, hoy nos encontramos con que el mejor liberalismo y comunitarismo³³ está impregnado del

³³ Es de gran importancia en las sociedades contemporáneas el debate entre liberalismo y comunitarismo. Entre los críticos comunitarios del liberalismo, podemos mencionar a Michael Sandel. Este autor, retomando a otros teóricos señala que “no podemos concebimos a nosotros mismos tan independientes como el liberalismo nos describe, es decir como portadores de valores, en su totalidad desprendidos de propósitos y afectos. El comunitarismo, por el contrario plantea que ciertos roles nuestros, en parte nos constituyen como personas: como por ejemplo, el hecho de ser ciudadanos de un país, miembros de un movimiento o abanderados de una causa. Pero si las comunidades en las que habitamos, parcialmente nos definen, entonces tenemos que estar involucrados en los propósitos y fines característicos de esas comunidades. Por ilimitada que pueda ser, la historia de mi vida está siempre incrustada en la historia de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad, sea la familia o la ciudad, la tribu o la nación, el partido o la causa. En la concepción comunitaria, estas historias establecen una diferencia moral que nos sitúan en el mundo y dan a nuestras vidas su particularidad moral”. Ver “La ética liberal y el comunitarismo”, Tomado de Revista Fin de siglo No. 4, Julio-octubre de 1992, traducción de Rodrigo Romero. Estas dos corrientes, como veremos, tienen puntos de vista divergentes. Hoy, más que de comunitarismo se habla de multiculturalismo. En ese sentido, vamos a tratar de señalar una diferencia entre liberalismo y multiculturalismo. Aunque hay autoras y autores que no encuentran mayores diferencias entre el liberalismo y el multiculturalismo (por ejemplo Nancy Fraser) para los propósitos que aquí nos ocupan vamos a ilustrar una tensión entre estos dos modelos. El liberalismo en general se esfuerza por una defensa de los derechos individuales y el multiculturalismo, a partir de una política de la diferencia, es un esfuerzo por reivindicar derechos colectivos. Las sociedades altamente liberalizadas consideran que la justicia está muy ligada a la defensa de los derechos individuales; por su parte el multiculturalismo ve un riesgo grande en esa prioridad liberal con respecto a grupos culturales o movimientos sociales o comunidades que estarían en desventaja bajo este parámetro. El liberalismo prioriza la defensa a ultranza del individuo. El esfuerzo del liberalismo estaría centrado en la universalización de unos principios como la igualdad, la libertad y la autonomía que serían válidos para todo el conjunto de los seres humanos independientemente de su cultura. Por su parte, el multiculturalismo sería en general un esfuerzo por reivindicar grupos subalternos, identidades nacionales y confesiones religiosas en términos de problemas culturales. Los teóricos liberales consideran que el reconocimiento del hombre es posible a partir de unos valores universales; la gran dificultad se presenta con aquellos valores que son propios de un grupo cultural, o en otros términos que no son universalizables. En la *Teoría de la justicia* la propuesta rawlsiana apunta a la construcción de unos principios de la justicia que permitan la construcción de una sociedad bien ordenada. Dichos principios están más allá de las visiones comprensivas de mundo y buscan un criterio de neutralidad o de imparcialidad. No se tiene en cuenta la diferencia en términos de la etnia, de la religión, la cultura, etc., sino en términos de las desventajas sociales por la lotería natural, por las contingencias o por alguna forma de incapacidad. Cualquier forma de reconocimiento centrada en una política de la diferencia en términos simbólicos y culturales es un criterio de justicia muy complejo; ya que estaría anclado en una visión comprensiva de mundo. Caeríamos en un criterio relativo de justicia supeditado a los contextos

mejor republicanism y viceversa, produciéndose una mixtura dificultosamente clasificable en una u otra corriente de pensamiento. Tal vez por esto uno de los mayores problemas es plantear una definición de republicanism. Aquí hemos señalado unos elementos comunes de distintas versiones que nos permitan iluminar la reflexión sobre el republicanism liberal y procedimental de Rawls. Hay, pues, frente al republicanism varias concepciones y lenguajes muy confusos, puesto que diversas propuestas se identifican como republicanas. Reiteramos que no nos interesa reflexionar de manera detenida sobre las diversas formas de republicanism en la historia de Occidente; más bien el ejercicio consiste en buscar elementos comunes que nos permitan consolidar una posición frente al liberalismo o al republicanism rawlsiano.

Una condición básica, en la democracia republicana de nuestros tiempos, sería la participación política de los ciudadanos no sólo a través del voto, sino también de otras formas más directas. Pone especial énfasis el modelo republicano en los debates plurales y públicos. Se considera, así mismo, indispensable la virtud cívica de la mayoría de los ciudadanos. El ciudadano no es considerado como un mero elector, o votante de los partidos. Su participación continua y responsable no sólo es un derecho de todo ciudadano, sino también un deber fundamental. En las democracias liberales de nuestro tiempo el ciudadano es visto como un elector y se ha desconocido la importancia que tienen los espacios de participación ciudadana. La democracia palpita en los espacios de análisis, de asociación, de reunión, de deliberación de los ciudadanos de una comunidad política. La libertad política es la que garantiza la libertad individual y privada o la libertad negativa, como veremos ahora de la mano de Philip Pettit.

En la perspectiva republicana, la representación política es un sustituto necesario de la participación directa de los ciudadanos. Se considera clave la cuestión del control y

valorativos. Afianzar las diferencias o luchar por el reconocimiento de la diferencia amplía los derechos a un extremo que los liberales consideran como una pendiente resbaladiza. El liberalismo ante los embates del multiculturalismo y especialmente ante las demandas o presiones ejercidas por grupos discriminados e invisibilizados ha ampliado su visión frente al reconocimiento y las identidades, pero ¿ha sido suficiente? La disputa entre liberales y multiculturalistas puede expresarse hoy como la tensión entre justicia liberal versus justicia como reconocimiento.

vigilancia de los representantes por parte de los representados, a través no sólo de las elecciones, sino por medio de otras formas de participación y expresión políticas (asambleas, referendos, consultas populares...). En las diversas tradiciones de pensamiento republicano, esto ha tenido mucho peso. La libertad de los antiguos, como veremos más adelante, es la libertad de participar en la esfera pública. Estar recluido en la esfera privada conduce al ostracismo y a la negación de la libertad. El verdadero ejercicio de la libertad para un republicano está en la participación en los debates públicos, por fuera de esta esfera hay serias restricciones a la libertad. Norberto Bobbio, en *El futuro de la democracia* señala que la representación política ha terminado por ser un mandato imperativo. Los representantes elegidos obedecen los intereses de su colectividad y no el interés general. El vigor de una sociedad republicana estaría en la construcción de criterios de ciudadanía. Un ciudadano activo y deliberativo, un ciudadano con criterio que toma buenas decisiones en términos de lo público.

Philip Pettit afirma que “en el límite, el ideal de la no-dominación puede exigir en los casos pertinentes que se permita al grupo la secesión respecto del Estado, fijando un territorio separado o, cuando menos, una jurisdicción separada; esa posibilidad no puede en ningún caso desaparecer del horizonte”³⁴. Por otro lado, frente a la *comunidad* de los comunitaristas, la cual tiene una identidad que viene dada por la historia y la tradición, la *ciudad* de los republicanos es una entidad política construida por la decisión compartida de los ciudadanos. Ambos expresan dos tipos de patriotismo: uno, el comunitarista-nacionalista, ligado a la visión de un pueblo en tanto que entidad étnica y cultural; y el otro, el republicano, un patriotismo vinculado al amor a la libertad común y a las instituciones de la república que lo sustentan, abierto a un abanico de lealtades nacionales múltiples. Eso significa que, como antes lo habíamos señalado, el republicanismo le da prioridad a la libertad positiva (en el sentido de Berlin); sin embargo esa forma de libertad no se centra ni en la raza, ni en la étnia, ni en la lengua; sino en un ideal de amor a la libertad y a la ausencia de coacción y de dominio estatal. Pero hoy no podríamos desconocer la importancia de las libertades negativas como un freno a las mayorías. Más bien, podríamos pensar que se trata de un asunto de

³⁴ Philip Pettit, *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 259-260.

contrafuerzas o contrapesos. Elemento que fue de vital importancia en la tradición republicana clásica.

Pettit, en su libro *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el Gobierno*, en la búsqueda, también, de ese núcleo común, destaca la concepción –antitiránica contraria a toda dominación- de la tradición republicana, y en particular la creencia en la libertad como no dominación, como un tema unificador que vincula a pensadores de períodos muy distintos y con trasfondos filosóficos muy diversos. Pettit, trata de conseguir un objetivo tan ambicioso como es el de presentar de una forma global una alternativa a las teorías liberales y comunitarias que han dominado la filosofía política en los últimos años³⁵.

Pettit, para su reflexión, parte del famoso ensayo de Benjamin Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos*. Se ha admitido, como antes lo habíamos señalado, que la libertad de los modernos consiste en el goce pacífico de la independencia privada y que eso implica la renuncia a la libertad de los antiguos, o sea, a la participación activa en el poder colectivo, porque conlleva una subordinación del individuo respecto de la comunidad.

1.5. Republicanismo y liberalismo actual

El auge del liberalismo en la modernidad, muestra unas virtudes de corte individual. Virtudes pensadas ya no desde las tradiciones, sino desde los individuos³⁶. De cara al segundo capítulo, vamos a señalar algunas diferencias entre el republicanismo y el liberalismo. Hay, como ya lo habíamos señalado, una clara tensión entre los ideales republicanos y algunos modelos liberales. Veámoslo de manera más específica, Roberto Gargarella en *Las teorías de la justicia después de Rawls*, afirma:

³⁵ Ibíd. , pp. 21-29

³⁶ Alain Renaut, *El futuro de la Ética*, Círculo de lectores “Galaxia Gutenberg”, Barcelona, 1998, pp. 51-54.

Para el liberalismo, los individuos preexisten a cualquier organización social, y son más importantes que los grupos a los que pueden pertenecer. Como seres “independientes” y “separados” entre sí, merecen ser protegidos contra cualquier sacrificio que se les pretenda imponer en nombre de los demás. En tal sentido, el liberalismo reclama, habitualmente, que el Estado no interfiera en la moral privada de los individuos. En particular, al liberalismo le interesa “blindar” o “acorazar” la vida personal de cada uno frente a las preferencias circunstanciales que, al respecto, pueda tener el gobierno de turno (reclamando, por ejemplo, ciudadanos activos, o valerosos, o religiosos, o castos). Este tipo de ejercicio a favor de la neutralidad hace que se asocie al liberalismo con un “arte de la separación”. Ello, en contraposición con una visión orgánica de la sociedad, más afín con el republicanismo, en la que la sociedad es vista como un todo cuyas partes deben convivir armónicamente e integradas entre sí³⁷.

En esta reflexión de Gargarella se muestra que al liberalismo le interesa la defensa de los derechos individuales, de hecho; se le exige al Estado ser neutral frente a las concepciones de vida individuales. Hay en el modelo liberal un ejercicio de fragmentación o de separación de los individuos. Mientras, una visión orgánica de la sociedad o si se quiere republicana, exige o demanda ver la sociedad como un todo y se pide que las partes convivan o construyan vida en común. Eso de algún modo significa un ejercicio de la libertad distinto al de las teorías liberales.

El republicanismo, emerge de nuevo como una propuesta política de peso frente al liberalismo:

(El) republicanismo disputa hoy la supremacía que goza el liberalismo. En las últimas tres décadas la filosofía liberal ha adquirido un innegable protagonismo. A pesar de la enorme influencia de sus propuestas, el liberalismo aún tiene rivales de peso. El republicanismo se perfila como uno de sus más serios rivales en el ámbito del debate ideológico y, más recientemente, en el ámbito práctico. El republicanismo proporciona una nueva perspectiva de la política contemporánea, diferente de las visiones liberales, y una nueva manera de comprender los ideales de libertad, democracia e igualdad³⁸.

Emerge el republicanismo como un esfuerzo de repensar las libertades, la democracia y la igualdad que son asuntos de álgido debate en nuestras sociedades contemporáneas. Cada vez gana más peso una preocupación por una idea de vida en común que permita

³⁷ Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 174.

³⁸ Andrés Hernández (compilador), *Republicanismo contemporáneo*, Siglo del hombre editores, Bogotá, 2002, p. 16.

unos valores compartidos. Eso no significa que el republicanismo imponga un solo criterio de vida buena.

Los propósitos de este primer capítulo eran mostrar cómo, en las diversas formas de republicanismo, prevalece una preocupación por las virtudes ciudadanas, la participación activa en el ejercicio de lo público. Un republicano considera como condición necesaria para la construcción de una sociedad justa un adecuado equilibrio entre las libertades políticas de asociación y participación y una adecuada defensa de la libertad como no interferencia del otro en mis asuntos. Este espectro de análisis lleva a considerar que no es suficiente relegarse en la vida privada y dejar lo demás en manos de los gobernantes, pues esto puede llevar a formas de corrupción que impiden o ponen en peligro mi ejercicio de la libertad. No hay un especial énfasis en ninguna de las formas de libertad, sin embargo consideran los republicanos que el ejercicio de la libertad positiva es una garantía para la defensa de mis derechos individuales. No hay en la propuesta republicana clásica un ideal perfeccionista que lleve a una sola concepción de la vida buena.

1.6. Constant y Berlin: los republicanos frente a las clasificaciones de la libertad

Como ya lo habíamos señalado, la libertad moderna de Constant es la libertad negativa, la libertad como no interferencia que popularizaría Isaiah Berlin en sus *Dos conceptos de libertad* (1958)³⁹, y la libertad antigua -la libertad de pertenecer a una comunidad democráticamente autogobernada- es la variedad más significativa de la libertad positiva de Berlin-. El ideal moderno sería propiamente liberal; el antiguo, propiamente populista⁴⁰.

La libertad negativa sería la capacidad de hacer lo que se desea sin interferencias de otros, especialmente de la autoridad. Es una noción más individual que social, que trata sobre todo de limitar la autoridad, mientras que, por el contrario, la positiva quiere

³⁹ Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 187-243 (“Dos conceptos de libertad”)

⁴⁰ Op. Cit., Pettit, pp. 35-46.

adueñarse de ella, ejercerla. La positiva es más social que individual, ya que se funda en la justa idea de que la posibilidad que tiene cada individuo de decidir su destino está supeditada en buena medida a causas sociales, ajenas a su voluntad.

Las diversas ideologías y creencias finalistas, monistas, convencidas de que existe una meta última y única –una nación, una clase- comparten el concepto positivo de libertad. De esta idea se han derivado multitud de beneficios para la humanidad. Las nociones de solidaridad, de responsabilidad social y la idea de justicia se han enriquecido y expandido gracias al concepto positivo de libertad; de igual modo, se ha conseguido también en algunas partes del planeta frenar o abolir la esclavitud, el racismo, la xenofobia, la discriminación, etc.; sin embargo, a su vez, en su nombre, se han librado guerras y exterminado a millones de personas, impuesto sistemas despóticos y eliminado toda forma de disidencia y crítica. Por ello ninguna teoría puede reducirse a la defensa de las libertades positivas, pues terminaría siendo una forma de absolutismo. Otro tanto podemos decir de la libertad negativa (ningún sistema político puede reducirse a la mera defensa de estas), vinculada a los males del *laissez-faire*, a la cruenta historia del individualismo económico y de la competencia capitalista sin restricciones.

Este modelo de libertad negativa hoy tropieza con las más grandes dificultades; por eso el insistente esfuerzo de formas de liberalismo correctivo o igualitario de buscar caminos de recomposición de tejido social y de inclusión de grupos injustamente tratados o no reconocidos. ¿Cómo se integra la defensa de esos derechos individuales con unas libertades ciudadanas y cívicas? Ese ha sido tal vez uno de los mayores esfuerzos de pensadores como Pettit: ver una puerta giratoria entre la libertad positiva y la libertad negativa. No se trata de una separación tajante de esas dos formas de libertad, pues hoy no se desconoce el valor de las libertades negativas, el derecho a no ser interferido en su propio fuero o autonomía; sin embargo, con relativa frecuencia en los modelos liberales vemos unas enormes dificultades para articular estas dos formas de libertad. No es gratuito que muchos de los elementos del debate Rawls- Habermas giren en torno a estos temas. La preocupación de Rawls es señalar que ambas formas de

libertad son cooriginarias. El asunto que veremos en el segundo capítulo es que termina dándole la prioridad a las libertades negativas.

El gran debate desde las teorías liberales es que el republicanismo es anacrónico por la concepción perfeccionista del Estado y porque está inmerso en una concepción de la libertad positiva. Bajo esa perspectiva de análisis, podemos señalar que el modelo moderno es el de las libertades negativas. Los modernos piden independencia, goce, disfrute personal, intimidad; piden el espacio de la vida privada para desarrollarlo y en el fondo el individuo moderno; ya no quiere acercarse al espacio público, porque encuentra un obstáculo para el desarrollo de su libertad. Y en esa medida plantear modelos políticos que aluden a la libertad positiva sería anacrónico⁴¹.

Benjamin Constant, vio en la época moderna un fenómeno que hace que ya no sea necesario acudir a las virtudes ciudadanas, a la idea de un Estado perfeccionista y de una libertad positiva y ese fenómeno es el comercio y la propiedad privada⁴². La propiedad para los antiguos se defendía a través de la fuerza y de la guerra y para eso se requería de ciudadanos virtuosos. El comercio sería una especie de sustituto de las virtudes cívicas, es el propio interés egoísta el que regula las relaciones entre los ciudadanos y el Estado ya no necesita promover valores cívicos para la defensa del bien común. Sobre todo, porque a los hombres modernos ya no les interesa esta defensa, sino la defensa del bien particular. Por eso, los modelos libertarios, han calado tan hondo en las conciencias modernas. Para Constant, la idea que el Estado se dedique a promover las virtudes ciudadanas puede implicar un constreñimiento de la libertad individual. Este modelo, bien se ajusta al modelo libertario de Nozick. Es una preocupación excesiva por las libertades individuales, por el bien particular.

Pettit critica la taxonomía de libertad positiva y negativa, ya que considera que estas contraposiciones filosóficas e históricas están mal concebidas y crean confusión. Y, en particular, porque impiden ver con claridad la validez filosófica y la realidad histórica

⁴¹ Benjamín Constant, *Del Espíritu de conquista: la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988, pp. 82, 85, 86.

⁴² *Ibíd.*, pp. 87-89.

de una tercera manera de entender la libertad y las exigencias de ésta, que es la que se puede desprender de la tradición republicana que él reivindica. En el marco ofrecido por Constant y Berlin, el modo habitual de interpretar la tradición republicana es verla como una tradición que valora la libertad positiva por encima de todo, y en particular la participación democrática. Como habíamos señalado con anterioridad, esta manera de interpretar la tradición republicana nos lleva a una defensa de la libertad que desconoce el valor de otras formas de libertad. Por eso, de la mano de Pettit, queremos señalar que no puede existir una separación flagrante de las libertades negativas y positivas ni una prioridad de una de ellas, pues esto pondría en peligro los valores republicanos, especialmente la participación política. En esa medida, un modelo de Estado no puede hacer una defensa de las libertades individuales sin a la vez defender la libertad de participación pública.

Recientemente, Quentin Skinner, en *La filosofía en la historia*⁴³, ha tratado de probar que en la tradición cívica republicana, y en concreto en la obra de Maquiavelo, considerado un paradigma del pensamiento republicano en el mundo moderno, se puede encontrar una concepción de libertad que, aunque incluye los ideales de participación política y virtud cívica, es específicamente negativa y, en consecuencia, moderna. Esta misma idea negativa estaba ya en la concepción romana originaria de la libertad. Citando a Maquiavelo, afirma Skinner que la avidez de libertad del pueblo no viene de un deseo de dominar, sino de no ser dominado:

Una pequeña parte de ellos desea ser libre para mandar; pero todos los demás, que son incontables, desean la libertad para vivir en seguridad. Pues en todas las repúblicas, cualquiera que sea su forma de organizarse, no pueden alcanzar las posiciones de autoridad sino a lo sumo cuarenta o cincuenta ciudadanos⁴⁴.

Pettit, partiendo de esta idea de Skinner, sostiene la tesis de que la libertad negativa o la libertad como no interferencia de los republicanos no sólo es una manera distinta de entender la libertad también negativa del liberalismo, sino que se basa en el supuesto de

⁴³ Quentin Skinner, *La filosofía en la historia*, Editorial Paidós, Barcelona, 1990.

⁴⁴ Citado por Quentin Skinner, "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad", En revista *La política*, Paidós No. 1, Barcelona, 1996, p. 145.

entender la libertad como no dominación. Para ello da dos razones. La primera es que en la tradición republicana, a diferencia del punto de vista moderno, la libertad se presenta siempre en términos de oposición entre *liber* y *servus*, entre ciudadano y esclavo. Si hasta el esclavo de un amo amable -el esclavo que no padece interferencia- es no libre, entonces la libertad exige, por fuerza, ausencia de dominación, no sólo ausencia de interferencia⁴⁵.

James Harrington, un gran seguidor de Maquiavelo en la Inglaterra del siglo XVII, resaltaba el principio republicano de independencia económica, esto es, la necesidad de que, para ser libre, una persona ha de disponer de recursos materiales: “El hombre que no puede vivir por sí mismo tiene que ser un siervo; pero quien puede vivir por sí mismo, puede ser un hombre libre” (Harrington citado por Pettit). Para Harrington, la determinación última de la no libertad es tener que vivir a merced del arbitrio de otro, a la manera del esclavo; la esencia de la libertad es no tener que soportar esa dependencia y esa vulnerabilidad⁴⁶. Aquí en estos planteamientos de Harrington, podemos evidenciar una de las mayores dificultades del modelo liberal economicista que somete cantidad de seres humanos, de comunidades enteras, al arbitrio de individuos que tienen la libertad sustentada en poderosos recursos económicos de decidir por la “vida” de otros. El modelo liberal parece no poner freno a esas formas de sometimiento y de dominación.

Aquí el elemento novedoso es, como se ha señalado, la libertad como no dominación, como posibilidad de independencia, de autonomía y de participación libre y voluntaria sin ningún tipo de impedimentos. Este elemento novedoso es una visión más amplia de la libertad, pues reconoce que la libertad implica independencia económica que libere a los individuos de la dominación y el sometimiento.

La segunda razón de Pettit es que en la tradición republicana no sólo puede perderse la libertad, sin que medie interferencia alguna, sino que también puede haber interferencia, sin que el pueblo pierda libertad. El sujeto de la interferencia no dominadora que tenían

⁴⁵ Ibíd.

⁴⁶ Op. Cit., Pettit, pp. 48-49

en mente los republicanos era el derecho y el Gobierno que se dan en una república bien ordenada⁴⁷.

Aun representando el derecho propiamente constituido -el derecho que atiende sistemáticamente a los intereses y a las ideas generales del pueblo- una forma de interferencia, no por ello compromete la libertad del pueblo; es una interferencia no dominante. Los republicanos afirman que aunque el derecho coacciona a los individuos, reduciendo así su libertad, compensa este daño previniendo un grado mayor de interferencia. Serían pertinentes según el modelo republicano, ciertas formas de intervencionismo que garanticen derechos. Por ejemplo, que el Estado intervenga para expropiar propiedades que permitan una redistribución más justa sería una forma de interferencia legítima. De otro lado, que pueda el Estado intervenir en asuntos referentes a la educación a la salud de sus ciudadanos y tomar medidas que liberen ciudadanos de formas de opresión y dominación es perfectamente legítimo.

Siguiendo los argumentos de Pettit, el derecho propiamente constituido es constitutivo de la libertad. En ese sentido, las leyes de una república crean la libertad de que disfrutan los ciudadanos, no mitigan esa libertad. En resumen, la libertad como no dominación es negativa, porque concibe la libertad como ausencia de impedimentos para la realización de nuestros fines elegidos. Es positiva porque también afirma que esa libertad individual únicamente se puede garantizar a ciudadanos de un Estado libre, de una comunidad cuyos miembros participan activamente en el Gobierno. Aquí está lo más valioso de ese modelo republicano. De la mano de Pettit, se ilustra que la única manera de garantizar las libertades positivas es la participación activa en el gobierno que tiene como condición necesaria la ausencia de impedimentos para la realización de nuestros fines. En este sentido, uno de los caminos del republicanismo contemporáneo es pensar la libertad más allá de esa dicotomía liberal entre libertades o entre autonomía privada y autonomía pública.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 51-53

Como afirmamos al comienzo, el esfuerzo era mostrar algunos elementos de la tradición del pensamiento republicano. El republicanismo contemporáneo tuvo que abrirse paso entre “liberales” y “comunitarios”, o entre universalistas y particularistas. Por lo que hemos señalado, habría tres concepciones de comunidad política. Una comunidad política de carácter universal centrada en una identidad individual o en la autonomía personal como valor central. Una comunidad política comunitarista caracterizada por una identidad comunal que es definida en términos étnico-culturales (raza, lengua o religión) y habría una tercera forma de comunidad política la republicana caracterizada por expresar una identidad cívica que exige de sus miembros un compromiso activo con los asuntos públicos. El concepto guía es la autodeterminación colectiva⁴⁸. En este sentido sería el republicanismo un modelo de pensamiento que, aunque, identifica una identidad colectiva es una identidad colectiva cívica. .

El asunto que nos ocupó era ver si el republicanismo puede emerger como un marco político democrático donde la pluralidad de identidades, valores y adscripciones culturales a las que las sociedades complejas están abocadas tengan una respuesta más plausible a sus demandas. En estos momentos de la historia, podemos afirmar que todas las perspectivas doctrinales tienen su forma específica de degeneración y corrupción. El modelo republicano tampoco está por fuera de tales riesgos. Entre otros, un gran riesgo, por citar uno muy inmediato, es, precisamente, que la identidad cultural de cada comunidad relevante asfixie y reprima la libertad y la autonomía de las personas en la comunidad. Se trata de un riesgo, pero con igual o mayor intensidad que la represión de identidades y autonomías comunitarias o grupales en aras de una identidad nacional. La tradición liberal ha señalado este riesgo, sobre todo más propio de la variante del republicanismo más cercano a cierto tipo de comunitarismo, sin reparar que también el liberalismo adolece de este problema a una escala mayor. De hecho, aunque el liberalismo sea un modelo imperante, no debe desconocerse todas las formas de injusticia que ha generado y el esfuerzo de ciertos liberalismos igualitaristas por reivindicar derechos vulnerados por la insensibilidad e injusticia del sistema.

⁴⁸ Ronald Beiner, “Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política”, en revista internacional de filosofía política, número 10, 1997, p. 16 (5-22).

Estos graves riesgos de cada una de estas tradiciones pueden ser compensados en una casi siempre difícil, aunque no imposible, síntesis equilibrada: los derechos individuales del liberalismo protegen contra la homogenización en el interior de la comunidad, mientras que los derechos especiales de la tradición republicana protegerían contra la homogenización cultural de las comunidades. De esta manera, podría promoverse una forma de pluralismo cultural. La idea es que se recuperarían elementos de la tradición clásica republicana a los desafíos multiculturales del mundo contemporáneo.

CAPÍTULO 2

RAWLS: UN REPUBLICANO PROCEDIMENTAL

En el primer capítulo, señalábamos de una manera muy general algunos esbozos de la tradición republicana, sus orígenes en el humanismo cívico de Aristóteles y los grandes aportes de Maquiavelo, que piensa el modelo republicano como antitiránico, antimonárquico y anticlerical, que nos van dando una idea de los ideales republicanos. En general a estos modelos les interesa la defensa de las libertades políticas amparadas en unas concepciones del bien común que no descuida el auge de la libertad como no interferencia. En el transcurso del capítulo, mostrábamos la recuperación de la tradición republicana y los grandes aportes de Pettit, que señala una mirada conciliadora de las libertades negativas y positivas. Este elemento es clave para el tratamiento que hace Rawls de la libertad, porque en su modelo parecen haber dificultades en la articulación de la autonomía moral y la autonomía política y entre las libertades individuales y las libertades políticas. Al final del capítulo, planteábamos algunas tensiones entre libertades negativas y libertades positivas, de cara a la discusión o tensión entre liberalismo y republicanismo. En el presente capítulo, el ejercicio consiste en mostrar algunos elementos del debate entre Rawls y Habermas, que nos permitan ilustrar el interés republicano de Rawls.

La idea es señalar cómo Rawls considera que se adscribe a la tradición republicana clásica y que a su juicio sus propuestas no riñen con dicho ideal. Lo que me interesa mostrar es que hay una insuficiencia en su intento de ser republicano, por lo menos en su debate con Habermas, no tanto en su último texto “Una revisión de la idea de razón pública”. El capítulo está centrado en la propuesta republicana rawlsiana o, mejor dicho, en su intento de ser republicano, ya que pone toda una agenda de discusión que, posteriormente, ha sido denominada el rawlsismo metodológico, una forma de republicanismo que imposibilita articular la libertad negativa con la libertad positiva.

De entrada, debemos señalar que Rawls es más liberal que republicano en su debate con Habermas porque, entre otras cosas, su propuesta política está muy anclada en un modelo heurístico; en este caso la posición original, atravesada por un velo de ignorancia. La razón de llamarlo liberal reside en la importancia o la primacía que tienen los individuos en su modelo por encima de consideraciones culturales, sociológicas y antropológicas. El diseño de esa posición original tiene unas profundas implicaciones teóricas. De hecho, su teoría de la justicia depende en grado sumo de ese diseño, del cual se desprenden unos principios de la justicia que serían válidos para una sociedad bien ordenada⁴⁹. Los principios de justicia que Rawls plantea no se separan de las teorías del contrato o, si se quiere, del contractualismo clásico y, aunque hay un esfuerzo muy acentuado por ir más allá de un criterio de justicia individualista, el modo como están diseñados los principios lleva a un marcado énfasis en los derechos liberales o en las libertades individuales; aunque en los mismos principios hay un elemento novedoso, el principio de la diferencia, pues considera que las desventajas sociales deben ir en favor de los desaventajados; sin embargo hay una marcada prioridad por la libertad e igualdad liberal que pone en cuestión dicho propósito.

El republicanismo rawlsiano debería cumplir unos criterios mínimos. El primero de ellos sería la garantía de las libertades políticas por encima de la defensa de los derechos individuales. Unas metas colectivas amplias que permitan acuerdos entre los diferentes grupos. Este tema lo analizaremos en el último capítulo. Allí mostraremos una forma de republicanismo más centrado en las metas colectivas y en la importancia de los fines sociales. Esto va mucho más allá de un liberalismo procedimental.

Vamos ahora a referirnos al debate Rawls-Habermas que nos ubica en la discusión sobre la ciudadanía y el modelo republicano.

⁴⁹ Rawls está pensando especialmente en la sociedad estadounidense.

2.1. Algunos elementos del debate Rawls-Habermas en términos del republicanismo

Antes de mostrar algunos aspectos del debate, debemos señalar que Rawls y Habermas son autores que proceden de dos tradiciones de pensamiento muy diferentes. Rawls proviene de una tradición anglosajona que como cultura académica, es muy encerrada en sí misma. Es un autor muy conocido, por poner en el centro de la discusión de la filosofía política contemporánea el problema de la justicia. Es en sus últimos textos, donde mejor se refleja un connotado interés por el republicanismo. De hecho, hay una variación en la propuesta rawlsiana sobre la justicia de 1971 (formulada en su texto *Una teoría de la justicia*) con respecto a la propuesta de 1993 (*Liberalismo político*). Del primero al segundo texto, hay un desplazamiento desde una preocupación central por la justicia en sentido económico y social, a priorizar la justicia en términos de la diversidad política y social; sin embargo, ese giro no implica un abandono de la idea de justicia en términos económicos. Posteriormente, a la luz de otros planteamientos críticos, hay un robustecimiento de su teoría en términos de la idea de razón pública que arrastra una discusión muy sugerente sobre las democracias y el republicanismo. Ese esfuerzo de Rawls se evidencia en su interés por reconciliar las libertades negativas con las libertades positivas. A mi modo de ver este esfuerzo lo hace más republicano, pero es un republicanismo moderado. Por lo menos así lo consideran autores como Milton Fisk.

Rawls introduce de nuevo una agenda política largamente descuidada: la justicia, como problema central de toda sociedad. Este interés de Rawls generó todo tipo de comentarios, pues muchos vieron en él un recuperador o restaurador, si se quiere, de la tradición contractual. Pensadores de diversa índole consideran a Rawls como un pensador paradigmático en el tratamiento del tema de la justicia. Incluso, el mismo Habermas reconoce como valiosa la propuesta rawlsiana a pesar de sus puntos de divergencia. Lo novedoso del análisis rawlsiano, entre otros aspectos, es que se circunscribe a la tradición republicana de Maquiavelo, especialmente al republicanismo clásico, como señalábamos en el primer capítulo. Parte de nuestro asunto es qué tan

cercano resulta Rawls a dicha tradición. Este es tal vez uno de los puntos de más discusión con el republicanismo contemporáneo. Más allá de todas las críticas que puedan formularse contra Rawls, es necesario reconocer la importancia de su teoría política para los modelos contractuales y para los modelos republicanos contemporáneos.

Por su parte, Habermas es un pensador que proviene de la tradición de pensamiento alemana, más abierta a la discusión pública y a la participación ciudadana. En sus escritos hay un interés por las teorías de la comunicación y el diálogo como posibilidad de acción. Sus preocupaciones republicanas se evidencian de manera más firme en el debate con Rawls. Incluso Habermas afirma que este debate es un debate en familia, pues reconoce la profunda influencia de Rawls en su teoría política. Habermas es un autor que proviene de la teoría crítica; sin embargo sus últimos escritos muestran una preocupación muy profunda por el diseño de una buena sociedad o, en otros términos, por las teorías de la justicia que regulan una sociedad política. Hay un gran interés de este autor por el constitucionalismo y el Estado de derecho en las sociedades actuales.

El encuentro de estos dos autores, en un debate académico y político, ha sido altamente provechoso para la filosofía política, especialmente porque, a mi juicio, uno de los principales ejes del debate es el problema del republicanismo: después del debate, si algo quedó claro, es que ambos se definen o se afirman como pensadores republicanos. Ese emerger de la teoría republicana gana mucha más fuerza a partir de ese debate; pues aparece el republicanismo como una propuesta política para pensar las sociedades contemporáneas altamente multiculturales. Este punto nos muestra que la adscripción de Rawls al republicanismo clásico en el *Liberalismo político* no es un tema de ninguna manera aislado, por el contrario va a ser una de sus más grandes preocupaciones hacia el final de su vida. Es si se quiere un viraje republicano de su teoría de la justicia como respuesta a sociedades altamente multiculturizadas o en otros términos es el gran peso que en su teoría política ha ganado el hecho del pluralismo.

El núcleo de ese debate aparece publicado en español con el título de *Debate sobre el liberalismo político*. Está dividido en tres partes. La primera se titula “Reconciliación mediante el uso público de la razón” (el autor es Jürgen Habermas), la segunda tiene por título “Réplica a Habermas” (el autor es John Rawls) y la tercera parte es una contrarréplica de Habermas titulada “Razonable versus Verdadero”. Voy a esbozar algunas consideraciones de ese debate pensando especialmente en el republicanismo. Los elementos que se van a mostrar en este capítulo, permiten evidenciar que Rawls no hace una defensa muy fuerte de su propuesta republicana.

Ya hablando del mencionado debate, sería necesario señalar que, en términos generales, Habermas acusa a Rawls de ser un fijista, un temeroso de la democracia y del debate político y, por tanto, de no ser tan republicano como él lo pretende (si llevamos el argumento al extremo lo que parece dar a entender Habermas es que de hecho no lo es). Así mismo, piensa que Rawls es un defensor de las libertades y derechos negativos. Si reflexionamos sobre estas acusaciones, la teoría de la justicia rawlsiana defiende un modelo liberal que desconoce el espacio público y la participación ciudadana, que serían núcleos de una propuesta republicana o de al menos una teoría que no riña con ésta. Recordemos que en el primer capítulo mostrábamos cómo el núcleo de la teoría republicana está sustentado en una defensa de las libertades positivas, la deliberación y participación ciudadana. Las virtudes cívicas que amparan diversas concepciones de bien o de vida buena que conviven sin imposiciones de una sobre las otras. Se evita llegar a la coacción, al dominio y a la interferencia.

La intención es presentar un esbozo de la propuesta rawlsiana y posteriormente las tres críticas que Habermas le hace a John Rawls (a la posición original, al consenso entrecruzado y a su fundamentación e idea de autonomía pública), centrando mi interés sobretudo en la tercera crítica, que evidencia de forma más clara el asunto que aquí nos ocupa. Las críticas a la autonomía pública nos ponen de cara a la idea del tipo de republicanismo que Rawls profesa. De entrada mi hipótesis, como ya lo había señalado, es que el liberalismo político rawlsiano es una forma de republicanismo liberal y procedimental. Rawls no habla de partidos políticos ni de géneros ni de etnias, ni de

religiones o culturas. El habla de concepciones doctrinarias enfrentadas. Esto lo distancia del republicanismo, ya que en la tradición republicana las visiones comprensivas de lo bueno hacen parte de las discusiones públicas y aunque no se haga referencia a una sola meta colectiva, éstas constituyen un elemento vital de la vida política. En Rawls la idea es que la filosofía política no puede reducirse a una visión comprensiva de mundo. Sin embargo, esta postura genera serias dificultades frente al hecho del pluralismo. ¿Cómo lograr que un criterio de imparcialidad o de neutralidad como el que plantea Rawls posibilite que las demandas sustantivas que hacen grupos minoritarios sean escuchadas y reconocidas al interior de “una sociedad bien ordenada”? Rawls no es ajeno a toda la gama de propuestas liberales que consideran que el Estado no puede comprometerse con una concepción de vida buena, pues eso implicaría desconocer las otras comprensiones de vida buena; sin embargo ese ejercicio de neutralidad no se logra.

2.2. Esbozos de la propuesta de Rawls

En este ítem, de lo que se trata es de señalar el esfuerzo de Rawls por construir una teoría que no riña con el republicanismo. Su punto de partida es la distinción entre libertad de los antiguos y de los modernos. Tomar en consideración este aspecto nos pone de cara en el debate con Habermas.

Define Rawls, su liberalismo político, como una doctrina que pertenece a la categoría de lo político. Esta teoría se desenvuelve enteramente dentro de dicho dominio y no cuenta con nada fuera de él. La tradición de la filosofía política, por lo menos en su versión más familiar, está muy ligada a doctrinas comprensivas religiosas, metafísicas y morales. Por el contrario, la filosofía política, tal como él la entiende en el *Liberalismo político*, consiste en su mayor parte en diferentes concepciones políticas del derecho y la justicia consideradas como independientes.⁵⁰ Este elemento es clave a la hora de

⁵⁰ John Rawls, “Réplica a Habermas”, En *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998, p.77.

pensar el consenso entrecruzado y el equilibrio reflexivo⁵¹. De aquí surge la consideración de que su republicanismo es más bien procedimental, ya que está más allá de las doctrinas comprensivas. Considera que la idea central es

El liberalismo político se mueve en el campo de la categoría de lo político y deja la filosofía tal como está. Deja inalteradas todo tipo de doctrinas religiosas, metafísicas y morales, con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación. La filosofía política se desarrolla aparte de todas estas doctrinas y se presenta en sus propios términos como independiente. De ahí que no pueda defenderse invocando doctrinas comprensivas o criticándolas o rechazándolas, en la medida, claro es, que esas doctrinas sean razonables políticamente hablando⁵²

De lo anterior puede afirmarse que su liberalismo político está sustentado en una idea de la filosofía no comprensiva que rechaza de manera tajante todo tipo de doctrina que no se ajuste a los criterios de razonabilidad. De igual modo, considera que, a diferencia de su propuesta, la teoría de Habermas es comprensiva, pues da una explicación general del significado, la referencia, la verdad o validez, tanto de la razón teórica como

⁵¹ El Equilibrio reflexivo, Rawls lo define como un estado de cosas entre nuestros juicios más estables y la forma de pensar la justicia:

“El equilibrio reflexivo es un término introducido por Rawls en los años 1950’s que consiste en un método de razonamiento ético que se esfuerza por evaluar la coherencia entre los juicios más estables acerca de cosas y dilemas particulares, por una parte, y la forma de pensar acerca de la justicia, por la otra. Como método de evaluación, intenta dar cuenta de nuestra capacidad para conservar en casi todas las situaciones nuestros principios generales” (Ver Delfín Grueso, *Rawls: Introducción a las teorías de la justicia*, Programa Editorial Facultad de Humanidades, Cali, 2002, pp. 68-69). Cfr. con John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp.57-59

Por su parte el Consenso entrecruzado o traslapado es una idea importante en el *Liberalismo político*, ya que permite o sirve de justificación o de legitimación empírica a la teoría de la justicia y logra que las distintas concepciones comprensivas de Bien coexistan a pesar de sus diferencias. Su sentido es buscar unos acuerdos mínimos que garanticen la convivencia justa y equitativa. El consenso debe estar más allá de los conflictos, es una especie de minimalismo garante de la democracia y el diálogo entre ideologías y corrientes que de otra manera hablarían desde sus particularidades, imposibilitando el consenso.

Rawls es enfático en afirmar que no se trata de un armisticio, ya que el consenso es independiente de las doctrinas. Es un consenso moral en términos razonables (es decir de lo justo, de lo correcto y de lo cooperativo). El consenso traslapado toma en cuenta unos principios mínimos universalizables y no desconoce de ningún modo las concepciones de la vida buena de los grupos culturales. En otras palabras, el consenso se da sobre la concepción política y no entra en un conflicto exacerbado con los intereses esenciales de los ciudadanos. El consenso traslapado o entrecruzado permite que diferentes concepciones razonables de Bien logren afirmar una concepción de la justicia. Permite, utilizando el lenguaje de la razón pública, que los diferentes grupos culturales hagan sus demandas y se establezcan acuerdos. Es pues, un consenso de doctrinas comprensivas razonables que daría un apoyo social o aceptación a la justicia como equidad. Se puede decir también que este consenso es necesario para la unidad social en sociedades pluralistas.

⁵² John Rawls, “Réplica a Habermas”, En *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998, p. 78.

de las distintas formas de razón práctica. Contrariamente a las ideas de Habermas, afirma Rawls que su teoría o concepción de la justicia como equidad es una teoría política de la justicia relativa a una democracia constitucional. Se trata, pues, de una concepción política de la justicia que se independiza de contenidos religiosos o filosóficos, de modo que rechaza su articulación con planteos o concepciones metafísicas u ontológicas.

Rawls señala que tiene dos diferencias sustantivas con la teoría de Habermas. La primera de ellas es que la posición de Habermas es comprensiva, mientras que la de él es una explicación de lo político; la segunda hace referencia a los mecanismos de representación. Asegura Rawls que son diferentes, pues el de Habermas es la situación discursiva ideal como parte de su teoría de la acción comunicativa y el de él es la posición original⁵³. Recordemos que en ambos autores los dispositivos heurísticos y metodológicos tienen un papel central en la explicación de las teorías. Aquí hay un asunto muy sugestivo frente a los modelos republicanos. En los modelos republicanos no parece haber un interés por un diseño metodológico de carácter formal; hay más bien una preocupación por la discusión pública en términos de metas colectivas. En este sentido habría cierta distancia entre el modelo republicano y el liberal.

Hay un cambio bastante notorio de Rawls en relación con sus planteamientos originales (los de *Teoría de la justicia*) en el *Liberalismo político*; un cambio precisamente orientado a superar reproches de naturaleza antiesencialista. Tal concepción política de la justicia es equivalente a una concepción moral, aplicada a instituciones políticas, sociales y económicas correspondientes a lo que él denomina estructuras básicas de una organización de naturaleza y fines democráticos. Su referencia al constructivismo kantiano, afirma ahora, debe ser entendida como recurso a la razonabilidad en la producción del discurso moral. Al independizarse de contenidos filosóficos o morales determinados, su idea de una política de la justicia debe comprender no sólo a doctrinas diversas, sino aún a aquellas que se manifiestan como inconmensurables entre sí. Y es de este modo, porque la justicia como equidad consiste en un conjunto de ideas

⁵³ *Ibíd.*, p. 76.

intuitivas básicas, arraigadas en las instituciones de un régimen democrático y en sus interpretaciones clásicas.

Se trata de una tradición política (liberal) que aspira a lograr lo que Rawls ha caracterizado como "consensos superpuestos" (*overlapping consensus*), que no son sino doctrinas filosófico-religiosas diferenciadas, pero propias de una democracia constitucional más o menos justa. Se constituye, así, una concepción política de la justicia, razonable, sistemática y practicable - dice- que ofrece una opción respecto del utilitarismo reinante.

Mediante su puesta en práctica puede superarse la tradicional dicotomía entre los valores de libertad e igualdad; entre la concepción de Locke, propia de la libertad de los modernos (negativa), y la concepción de Rousseau, propia de la libertad de los antiguos (positiva). A tal fin, propone dos principios de justicia que deben guiar la realización de esos valores tradicionalmente contrapuestos, cuando los ciudadanos son concebidos como personas moralmente dotadas para participar en un sistema equitativo mutuamente ventajoso. Esos principios son: 1. *Toda persona tiene derecho a un régimen de libertades básicas iguales para todos*; 2. *Las desigualdades socio-económicas sólo pueden admitirse si están ligadas a funciones o empleos abiertos a todos en igualdad de oportunidades y se constituyen en beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad*⁵⁴. A su juicio, en su teoría se logra articular la libertad y la igualdad bases del núcleo republicano.

Las premisas de los principios de justicia, reconstruidas a partir de la idea de tolerancia y del rechazo de la esclavitud, deben ser tenidas en cuenta por toda concepción de justicia razonable, basada en un equilibrio reflexivo, lo que permite concebir a la sociedad como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. La justicia como equidad -sostiene el autor- tiene un propósito práctico, no metafísico o epistemológico. No es una concepción verdadera de justicia, sino una concepción que se presenta como la base necesaria para alcanzar acuerdos políticos voluntarios e

⁵⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 67-68.

informados, entre ciudadanos libres e iguales. Sobre dicha base se implementan luego mecanismos de crítica y justificación que implican siempre el reconocimiento del otro.

Los consensos alcanzados de este modo, son caracterizados como “mínimos”, entendiendo que las grandes diferencias filosóficas son irreductibles a la discusión política. Es por tal circunstancia, que una concepción política de la justicia resulta coextensiva de las nociones de tolerancia y de consensos superpuestos. Dicho de otro modo, una concepción de la justicia debe permitir, sobre la base del reconocimiento de lo diferente, que se alcancen acuerdos prácticos de convivencia cooperativa que, sin desactivar convicciones religiosas o filosóficas no conmensurables, consiga que ellas no constituyan un obstáculo para la vida social o para la convivencia política. Es la preocupación central de Rawls separar o aislar las concepciones filosóficas, religiosas y culturales de una concepción de la justicia. El argumento no consiste en que las visiones comprensivas de mundo no tengan nada que ver con la justicia, sino la dificultad que existe en construir una teoría de la justicia a partir de las diversas concepciones de vida buena.

Lo que Rawls denomina constructivismo político, una forma de intercambio basado en razones, deja afuera el problema de la verdad y la controversia entre realismo y subjetivismo respecto del status de valores morales y políticos. En cambio, reformula la tradición contractualista, para obtener una justificación fundada en el consenso público alcanzado tras un adecuado proceso reflexivo. Ninguna concepción particular del bien resulta así afirmada o negada, pero se atemperan y moderan las discrepancias. El intercambio fundado en razones supone cooperación, reciprocidad y un cierto objetivo común considerado valioso por quienes cooperan. Estos últimos están investidos de la calidad de personas en el límite de una concepción política, es decir, en la condición de ciudadanos, miembros iguales de una sociedad, capaces de actuar en una colaboración recíproca justa, que redunde en ventaja racional para todos.

Con la finalidad de determinar equitativamente los términos de la cooperación aludida, el autor introduce algunos aspectos claves. Entre ellos la “posición original”⁵⁵, esto es, una situación en la que las personas libres e iguales no cuentan con ventajas unas respecto de las otras, ni con mayor poder de negociación y en la que las amenazas, el fraude o el engaño quedan excluidos. A ello se suma otro requisito, que Rawls llama “velo de la ignorancia”, según el cual los derechos y obligaciones deben ser atribuidos a los distintos roles sociales, tal y como si las personas ignoraran cuál de los roles en juego les corresponderá ocupar personalmente.

El acuerdo al que así se llegue será, como es obvio, hipotético y en muchos aspectos ahistórico; sin embargo, el autor le atribuye importancia, por cuanto implica una representación del intercambio cooperativo que restringe, según su opinión, en forma adecuada, lo que puede ser considerado como buenas razones. La idea de ciudadanos libres implica a) que ellos se conciban recíprocamente como dotados para suscribir una concepción del bien y para modificarla sobre la base de argumentos razonables; b) que

⁵⁵ **Posición original y velo de ignorancia:**

Rawls propone una teoría de la justicia amparada en unos principios que guiarán una sociedad, para que pueda llamarse una sociedad justa o bien ordenada, una sociedad en la que todos los individuos que la componen tengan los mismos derechos y libertades básicas (y de igual modo, en la que ningún derecho, ni libertad sea sacrificado para provecho de la mayoría o de la colectividad. Todo hombre es titular de unos derechos y libertades básicas). No se puede negar que en esa sociedad convivan diferentes doctrinas comprensivas de lo bueno, sin que por ello el Estado pretenda imponer una determinada concepción. Cada una de las personas que convivan en una sociedad como la que nos muestra Rawls, debe hacer el ejercicio de ponerse en el lugar del otro, descentrarse de su propia perspectiva, de su particular mirada y tratar de ver no lo que sería bueno para él, sino lo justo para todos. Por eso Rawls piensa en el diseño de una posición original que ilustra de este modo. Es una situación hipotética desde la cual se deriva, al menos de un modo racional, la *justicia como equidad*. En ese sentido, no es más que un modelo de argumentación racional. Tal posición está habitada por unas entidades racionales que representan individuos, grupos, modos de pensar, etc. Ellas deliberan detrás de un velo de ignorancia y producen los principios que habrían de regular una sociedad ideal bien ordenada. Podría verse como un tipo de razonamiento que un sujeto autointeresado haría si lo pusieran a diseñar una sociedad en la cual fuera justamente su enemigo quien tuviera que asignarle después su lugar en ella. La posición original está habitada por partes que tienen el encargo de pensar el diseño básico de la sociedad donde las personas podrían vivir y desarrollar sus metas particulares bajo instituciones justas.

Dichos individuos de la posición original que están atravesados por un velo de ignorancia, no saben cuál va a ser su posición social, su identidad, su raza, su sexo, sus credos, sus orígenes nacionales ni sus intereses particulares en la futura sociedad en la van a vivir y bajo esas condiciones eligen unos principios de la justicia para dicha sociedad. (Ver GRUESO, Delfín. *Rawls: Introducción a las teorías de la justicia*, Cali, Programa Editorial Facultad de Humanidades, 2002, pp. 68-69). Ver John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 119-122.

sean capaces de generar reclamos válidos; y c) que sean capaces de autorregularse en materia de pretensiones en atención a la solidaridad y la colaboración. La idea de responsabilidad por los fines -sostiene el autor- está implícita en la cultura política pública y la podemos apreciar en la práctica.

Rawls asegura que su concepción de la justicia política no es realmente independiente, ya que la concepción de la persona en el liberalismo político va más allá de la filosofía política (tradicional). La concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales. Por lo que hace al constructivismo político, su tarea es conectar el contenido de los principios políticos de la justicia con la concepción de los ciudadanos considerados como razonables y racionales, mientras que Habermas sostendrá que el constructivismo político incluye la cuestión filosófica de la racionalidad y la verdad. Esto se debe a que las diferencias entre los dos mecanismos analíticos de representación – la situación ideal de discurso y la posición original- reflejan sus diferentes ubicaciones, una en una doctrina comprehensiva y la otra limitada a lo político.⁵⁶

La teoría de la acción comunicativa se basa en el mecanismo analítico de la situación ideal de discurso, mecanismo que da cuenta de la verdad y la validez de los juicios tanto de la razón teórica como de la razón práctica. Intenta explicar por completo las presuposiciones de la discusión libre y racional como guiada por las mejores razones de tal modo que, si todas las condiciones requeridas se cumplieran de hecho y fueran plenamente respetadas por todos los participantes activos, su consenso racional serviría como garantía para la verdad o la validez⁵⁷.

El filósofo norteamericano ve su liberalismo político fundamentalmente como normativo; esto es, que trata de ideales y valores, que se limitan a lo político:

La justicia como equidad explica varias concepciones políticas fundamentales – la de la sociedad civil como un sistema equitativo de cooperación, la del ciudadano libre e igual, y la de sociedad bien ordenada – esperando así combinarlas en una concepción política de la justicia razonable y completa para la estructura básica de una democracia constitucional...El criterio global de lo razonable es el equilibrio reflexivo general y amplio, mientras que en la concepción de Habermas el test de la verdad o validez moral

⁵⁶ John Rawls, “Réplica a Habermas”, En *Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998, p. 84.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 85.

es la aceptación plenamente racional en la situación ideal de discurso, siempre que se satisfagan las condiciones requeridas⁵⁸.

Ilustra tres formas de fundamentación. La primera de ellas es la justificación *pro tanto*. En la razón pública la justificación de la concepción política tiene en cuenta sólo valores políticos; estos valores pueden ser ordenados o equilibrados para que den una respuesta razonable mediante la razón pública a todas o casi todas, las cuestiones concernientes a los asuntos constitucionales esenciales y a la justicia básica. La segunda justificación es la plena, realizada por un ciudadano individual como miembro de una sociedad civil. Se deja a cada ciudadano o en asociación con otros, el decir cómo deben ordenarse o ponderarse las reclamaciones de justicia política frente a los valores no políticos. La concepción política no ofrece guía alguna en estas cuestiones, puesto que no dice cómo tienen que contar los valores no políticos. La tercera justificación es una justificación pública por parte de la sociedad política. La justificación pública se da cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida incorporándola en sus diferentes concepciones comprensivas razonables.⁵⁹

En una sociedad democrática caracterizada por el pluralismo razonable, mostrar que la estabilidad por razones rectas es al menos posible es también parte de la justificación pública. La razón es que cuando los ciudadanos afirman doctrinas comprensivas razonables, aunque diferentes, observan si es posible un consenso entrecruzado acerca de la concepción política, es un modo de ensayar si hay suficientes razones para proponer la justicia como equidad que pueda ser razonablemente defendida ante otros sin criticar o rechazar sus compromisos religiosos y filosóficos más profundos... Dada una sociedad política con semejante consenso razonable, el liberalismo político sostiene que como ciudadanos de esta sociedad hemos alcanzado la más profunda y razonable base de unidad social para nosotros en tanto que ciudadanos de una moderna sociedad democrática.⁶⁰

Lo razonable expresa una actitud reflexiva en la tolerancia, ya que reconoce los límites de la capacidad de juzgar y esto conduce a la libertad de conciencia y de pensamiento. La autonomía política en Rawls se concreta en términos de varias instituciones y prácticas políticas, así como se expresa también en ciertas virtudes políticas de

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 88.

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 90-91.

⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 94-95.

ciudadanos en su pensamiento y en su conducta – sus discusiones, sus deliberaciones y sus decisiones- al llevar adelante un régimen constitucional.⁶¹

Lo que sí comparte con Habermas es que ambas teorías son procedimentales:

Ambos tipos de justicia ejemplifican ciertos valores de procedimiento y de consecuencia, respectivamente; y ambos tipos de valores van juntos en el sentido de que la justicia de un procedimiento siempre depende de la justicia de su resultado probable, o de la justicia sustantiva. Así, la justicia procedimental y la sustantiva están conectadas y no van separadas. Ello permite, con todo que los procedimientos equitativos tengan valores intrínsecos a ellos, por ejemplo un procedimiento que tiene el valor de la imparcialidad porque da a todos una oportunidad igual para presentar su caso⁶².

Afirma Rawls que la teoría discursiva de Habermas está restringida a un análisis del punto de vista moral y del procedimiento democrático de legitimación. Las dos teorías -piensa el autor- tienen valores procedimentales, como ya lo habíamos dicho. “Hay cinco valores que sin pensarlo parecen ser valores procedimentales – imparcialidad e igualdad, el carácter abierto, la ausencia de coerción y la unanimidad- valores que combinados guían la discusión sobre los intereses generalizables hacia el acuerdo de todos los participantes. Los anteriores cinco valores se relacionan con juicios sustantivos y son necesarios para que los resultados sean justos y razonables”.⁶³

Hasta aquí lo que hemos señalado es que Rawls encuentra que su teoría de la justicia es válida para una sociedad multicultural. Señala unas diferencias profundas con Habermas. Mientras su teoría de la justicia es imparcial, la de Habermas es una teoría moral que se ocupa sólo del procedimiento y por tanto no es una visión de la justicia amplia que garantice el juicio imparcial.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 106.

⁶² *Ibíd.*, p. 129.

⁶³ *Ibíd.*, p. 133.

2.3. John Rawls y el republicanismo clásico

Su propuesta parece apuntar a una forma de republicanismo, que no es un republicanismo sustantivo. ¿Es un republicanismo procedimental? ¿Cuáles son sus alcances y limitaciones? Veamos con más detenimiento este aspecto.

En el *Liberalismo político* Rawls piensa que el republicanismo clásico es el punto de vista que, si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus derechos y libertades básicos, incluidas las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, también deben tener en grado suficiente las “virtudes políticas” (como las ha llamado) y estar dispuesto a participar en la vida pública.

La idea es que sin una amplia participación en la política democrática, mediante un vigoroso y bien informado cuerpo de ciudadanos, y ciertamente cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado, ya sea en aras del poder o de la gloria militar o por razones de clase social o de intereses económicos, por no mencionar el fervor religioso expansionista y el fanatismo nacionalista. La preservación de las libertades democráticas requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes políticas para mantener vigente un régimen constitucional⁶⁴.

Considera Rawls fundamental la participación de los individuos en la arena política, ya que de este modo ejercen sus derechos y libertades como ciudadanos. Esta manera de entender el republicanismo clásico no es opuesta a la justicia como imparcialidad como forma de liberalismo político; ya que el republicanismo clásico no presupone una doctrina comprehensiva religiosa, política o moral.

A juicio de Rawls, su teoría contractual no riñe con el republicanismo clásico y plantea en cierta manera un criterio de justicia que se esfuerza o intenta distanciarse de las nociones comprensivas de bien o de vida buena, no para negarlas o desconocerlas, sino para lograr conciliar ese proyecto racional con un concepto de ciudadanía o de razonabilidad.

⁶⁴ John Rawls, *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1996, p. 198.

El liberalismo político, a juicio de Rawls, es compatible con la defensa de las virtudes cívicas y los deberes. En este sentido, el republicanismo se configura como una alternativa de conciliación de los intereses privados con los colectivos, pues para éste, el ejercicio de las virtudes republicanas garantiza la libertad individual y la utilidad que se pueda obtener de ella, brindando mayor seguridad frente a un sistema en el que cada uno podría defender a ultranza sus intereses, sacrificando la cohesión del todo social. Así, pues, en la medida en que los ciudadanos defienden el bien común y se obliguen con el interés general, estarán defendiendo también sus intereses.

2.4. Críticas de Habermas

Vamos ahora a señalar las críticas más fuertes de Habermas. La teoría de la justicia de Rawls es insuficiente a juicio de Habermas. Esa insuficiencia se evidencia en estos puntos: 1) el diseño de la “posición original”, pues ésta ofrecería dudas en su propósito de explicar y asegurar un juicio imparcial de principios de justicia, entendidos deontológicamente; 2) la deficiente separación entre las cuestiones de fundamentación y las cuestiones de aceptación, malogra la neutralidad de la idea de justicia y parece sacrificar pretensiones de validez cognitiva; 3) de las dos posiciones anteriores, se seguirá una construcción de Estado de derecho, que subordina el principio de legitimación democrática a los derechos liberales básicos. Con esto, Rawls no acertaría, como pretende, a reconciliar el valor libertad con el valor igualdad. Habermas considera que el modelo rawlsiano sacrifica asuntos ligados al reconocimiento como ciudadano, pues le preocupa el problema de la neutralidad o de la imparcialidad.

El asunto es que cuando se trata de grupos humanos, sacrificar el interés en aras de la neutralidad no parece ser lo más justo. El liberalismo rawlsiano se mete tanto en el asunto de la neutralidad o de la imparcialidad del Estado que desconoce o no reconoce, sino los derechos relacionados con la libertad individual. En este sentido, el criterio de neutralidad sacrifica una gama de intereses o de metas que el modelo republicano no pierde de vista.

Veamos ahora las críticas a la división de autonomía privada y autonomía política. Habermas en su artículo “Reconciliación mediante el uso público de la razón” valora profundamente la teoría de la justicia que propone John Rawls y encuentra mucha familiaridad con algunas de sus ideas. Ambos (tanto Rawls como Habermas)-podríamos afirmar- comparten la confianza en poder sustentar una concepción pública de la justicia que sea válida para las sociedades contemporáneas; es decir para sociedades sujetas al hecho del pluralismo (*fact of pluralism*), que no pueden apoyarse ya sobre una única concepción del bien, o sobre una forma de vida cultural muy específica⁶⁵. Sin embargo, mientras la propuesta habermasiana plantea una forma de republicanismo que él mismo llama kantiano, Rawls se inclina por un Liberalismo político.

Las dos visiones convergen en varios puntos, especialmente en el procedimentalismo. Sin embargo, hay algunas diferencias. La de Rawls confía en la posibilidad de formular una teoría política de la justicia para las democracias maduras, en donde la política puede ser concebida como una actividad humana susceptible de abstraerse e independizarse de la multiplicidad de interacciones sociales que la influyen y a las que ella influye. Por su parte, Habermas considera que la política no debe excluir las doctrinas comprensivas, o, dicho de otro modo, unas doctrinas con implicaciones epistémicas y antropológicas, de las cuales, Rawls es muy temeroso. Mientras Rawls confía en una teoría política que no se meta de lleno con las visiones comprensivas que pueden poner en peligro la estabilidad, Habermas considera que deben existir implicaciones históricas, antropológicas y epistémicas.

En este mismo sentido, es muy valiosa la crítica de Chantal Mouffe a Rawls. Señala esta autora que Rawls se equivoca al pensar que la prioridad del derecho, pueda darse por fuera de un contexto de asociación política específica definida por una idea del bien común⁶⁶. Ese temor rawlsiano a las implicaciones históricas, antropológicas y

⁶⁵ Este sí que es un elemento que valoran profundamente ambos pensadores: una defensa de una especie de unidad política que garantice la participación igualitaria de grupos muy diversos al interior de una sociedad política.

⁶⁶ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, p. 72

epistémicas en aras de una pretendida neutralidad, es dejar los problemas políticos en manos de administrativos, es restringir el campo de la democracia a decisiones que estarían bajo el control de expertos supuestamente neutrales. Esta es una de las críticas que hace Habermas, Mouffe y otros pensadores, que Rawls deja el problema de la justicia en manos de expertos y lo saca de la arena política.

De igual modo, Habermas considera que el diseño de la posición original que hace Rawls tiene problemas. Por ejemplo: a) ¿pueden las partes en la posición original representar los intereses preferentes de sus clientes sobre la base de un egoísmo racional?; b) ¿se pueden asimilar los derechos básicos a bienes básicos?; c) ¿Garantiza el velo de ignorancia la imparcialidad del juicio?

Partiendo de estas preguntas, asegura Habermas que Rawls no puede mantener de modo consecuente la decisión de que ciudadanos plenamente autónomos sean representados por partidos, a los que les falta este tipo de autonomía. Las personas morales, en la posición original, son descargadas de su propia concepción de bien mediante un diseño objetivamente racional y, sin embargo, deben comprender intereses de orden superior en términos ciudadanos. ¿Desprendidos de su autonomía moral, cómo tomar decisiones sobre lo político? Esta deficiente separación, como bien lo señala Habermas, genera todo tipo de problemas. En este aspecto, consideramos al igual que el autor alemán, que desprender (aunque sea metodológicamente) los intereses individuales y las expectativas personales del interés general es un asunto muy complejo. Recordemos que en el modelo republicano, el interés general era un asunto fundamental, incluso la garantía de los derechos individuales estaba supeditada a esos intereses de orden superior que tienen que ver con la justicia.

Piensa Habermas que la teoría, como un todo, tiene que exponerse a la crítica de los ciudadanos ante el foro del uso público de la razón. Y aquí no se trata de ciudadanos imaginarios de una sociedad justa, acerca de los cuales se pueden hacer afirmaciones dentro de la teoría, sino que se trata de ciudadanos de carne y hueso; y la teoría tiene que dejar abierto el resultado de semejante test.

A juicio de Habermas, el filósofo puede intentar anticipar mentalmente el desarrollo de discursos reales como los que probablemente tendrían lugar en las condiciones de una sociedad pluralista. Sin embargo, una anticipación semejante más o menos realista no se puede incorporar a la teoría de modo parecido a la deducción potencial de autoestabilización a partir de las premisas puestas a la base de una sociedad justa; ya que son los ciudadanos mismos en este punto, los que discuten sobre las premisas de la posición original.

Rawls no logra, por tanto, separarse de la tradición kantiana en cuanto que deriva la política y el derecho de su concepto de autonomía moral; es decir, su concepto de persona moral es el pivote o fundamento del concepto de persona política (o, si se quiere, del ciudadano). El énfasis en la autonomía moral, en términos de libertades negativas, malogra su proyecto político. Habermas piensa que tanto en Kant como en Rawls el principio democrático en el que se expresa la autonomía política y el principio del derecho en el que se expresa la autonomía privada están subordinados al principio moral. En este sentido, el sistema de derechos que le corresponde a cada hombre, en tanto hombre, se legitima a partir de principios morales. Es evidente que Habermas recupera una vieja crítica al modelo kantiano: Kant deriva la autonomía política y el derecho de la autonomía moral. Esa vieja crítica hegeliana, también valdría para la teoría de la justicia que propone Rawls. Eso significa que no se podría defender un proyecto político desde semejante perspectiva. Es la vieja discusión o en otros términos la discusión clásica entre los modelos apriorísticos y los modelos contextuales.

Estos elementos, volviendo al capítulo I, específicamente la distinción de Constant entre libertades, nos mostrarían un Rawls más preocupado por las libertades negativas que por una participación ciudadana, que iría al traste con su esfuerzo por articular los dos tipos de libertad. De igual modo, frente a la propuesta de Pettit, no abriría una puerta giratoria entre libertades negativas y positivas. Sería el primado de las libertades individuales. Recordemos de nuevo que en el modelo republicano, no se niega que las libertades negativas tengan un papel preponderante, el asunto es que terminen negando

las diversas formas de participación ciudadana. No puede diseñarse una teoría de la justicia ciega a los intereses generales.

El criterio de lo justo (lo cooperativo) en Rawls está anclado en una idea de justicia que defiende las libertades negativas y es supremamente temerosa de las concepciones de bien:

los liberales han puesto el acento en la libertad de los modernos, en primer lugar, la libertad de creencia y de conciencia, así como la protección de la vida, la libertad personal y la propiedad; es decir el núcleo del derecho privado subjetivo. Ciertos modelos republicanos (ver por ejemplo el republicanismo francés), por el contrario ha defendido la libertad de los antiguos, es decir, aquellos derechos de comunicación y participación política que posibilitan la autodeterminación de los ciudadanos. Rousseau y Kant ambicionaron deducir ambos elementos simultáneamente de la misma raíz, esto es, de la autonomía moral y política – los derechos básicos liberales no podían encasquetarse como meras limitaciones externas de la praxis de la autodeterminación ni podían ser instrumentalizados para ésta -. También Rawls sigue esta intuición. Sin embargo, de la estructuración en dos etapas de su teoría se sigue una prioridad de los derechos básicos liberales que deja el proceso democrático en la sombra⁶⁷.

Cabe concluir que Habermas cree que el proceso democrático en Rawls se queda en la sombra, no sale a la luz pública. En la teoría republicana, como señalábamos en el primer capítulo, el status de los ciudadanos no se determina por el modelo de las libertades negativas que puedan reclamar como personas privadas, sino con los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación, que serían libertades positivas. No garantizan la libertad frente a la coacción externa, sino la participación en una práctica común, sólo a través de cuyo curso los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales. La razón de ser del Estado no radica primordialmente en la protección de iguales derechos subjetivos, sino en la salvaguardia de un proceso inclusivo de la formación de la opinión y de la voluntad común, en el que los ciudadanos libres e iguales se entiendan acerca de las metas y normas que serían de interés común para todos⁶⁸. Aquí es claro que las libertades positivas son una condición

⁶⁷Jürgen Habermas, Op. Cit., p. 66.

⁶⁸Jürgen Habermas, “Tres modelos normativos de democracia”, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 233-4

necesaria para el ejercicio de la ciudadanía y a la vez son también negativas, pues reconocen y garantizan el derecho a la vida, la libertad personal y la propiedad.

Esta idea de Habermas nos permite señalar que se es sujeto político responsable en el modelo republicano, no a partir de la defensa de las libertades negativas, sino de procesos de participación democrática e inclusiva; no hay otra manera. De igual modo, la libertad como no dominación del modelo republicano sería la garantía para un proceso inclusivo y democrático de formación y de participación pública.

De modo que, según Habermas, en la teoría rawlsiana esta concepción republicana no se logra, porque, como ya se ha afirmado, dicha teoría descansa en un sustrato moral y un procedimentalismo político que deja al ciudadano por fuera de la arena política y evita un proceso inclusivo de formación de la opinión pública. Esa escisión *a priori* entre la autonomía privada y la autonomía pública contradice no sólo la intuición republicana que afirma que la soberanía popular y los derechos humanos derivan de la misma raíz:

Contradice la experiencia histórica, particularmente la circunstancia de que las variables fronteras entre la esfera privada y la pública siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo. Igualmente en el desarrollo del Estado social se puede observar que las fronteras entre la autonomía privada y la pública de los ciudadanos son fluidas y que el trazado de tales fronteras tiene que estar a disposición de la formación de la voluntad política de los ciudadanos, si es que éstos han de tener la posibilidad de reclamar el justo valor de sus libertades subjetivas frente a la justicia y la legislación⁶⁹

Aunque Rawls parte de una idea de “autonomía política” en el nivel de la posición original, no la desarrolla, ni concreta en el nivel político de constitución de la sociedad:

Cuanto más se levanta el velo de la ignorancia y más adoptan una forma real de carne y hueso, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas⁷⁰.

Recapitemos brevemente las críticas anteriores de Habermas a Rawls. La fuerte separación entre autonomía privada y autonomía pública o, en otros términos, entre

⁶⁹ Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”. En *Debate sobre el liberalismo político*, Ed. Cit, pp. 68-69.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 66-67.

autonomía moral y política en el modelo rawlsiano, pone en peligro las libertades políticas, la participación ciudadana y el juego democrático; que serían asuntos fundamentales para la constitución de la sociedad, porque, ante todo, una sociedad es una sociedad política y en ella el papel del ciudadano es de vital importancia. El ciudadano no puede renunciar a sus derechos constitucionales, políticos y democráticos. De igual modo, Habermas asegura que los ciudadanos rawlsianos no conciben la constitución como un proyecto, ni lo pueden experimentar como un proceso abierto e inacabado, como lo exigirían los cambios históricos; por este motivo no tiene el uso público de la razón el sentido de un ejercicio actual de la autonomía política, sino que meramente sirve para el mantenimiento pacífico de la estabilidad. Se perpetúa la institucionalidad y se instaura un constitucionalismo *a priori* que somete o amordaza al ciudadano común y le impide que haga sus demandas políticas y alcance el reconocimiento de sus valores culturales. Esto claramente significa que en Rawls el proceso democrático se queda en la sombra, en la ceguera de un velo que impide a los ciudadanos una participación política eficaz. El constitucionalismo sería un proyecto inacabado y abierto. En ese sentido Rawls pone en peligro la política.

Cuando critica a Rawls, Habermas piensa que su teoría sí le da salida al problema de la razón pública. A su juicio, en su ética comunicativa⁷¹ se articulan dos nociones de persona o dos tipos de autonomía: la moral y la política. Lo plantea así:

El proceso de realización del derecho debe insertarse en contextos que requieren tanto un importante componente político como también discursos de autocomprensión, es decir, de discusiones sobre una concepción común del Bien y de la forma de vida deseada y

⁷¹ En la ética comunicativa se habla de racional y de razonable. Es menester referirse a lo razonable. Lo razonable es el principio de la comunicación, es una invitación al debate, es la razonabilidad comunicativa, es aunar opiniones y generar consensos y argumentar, es pretender aunar sin coacciones y generar consensos mínimos. Diversos participantes superan sus puntos de vista argumentando, con consensos mínimos. Cada quien renuncia a la verdad individual (racional), en otros términos, lo razonable es el Estado de derecho que los incluye a todos. Un acuerdo con base en la argumentación es razonable, es un proceso de comunicación donde se relativizan los diferentes puntos de vista, se forma la opinión en la comunicación (en las condiciones ideales de diálogo). Es el famoso “giro lingüístico” o el cambio de paradigma de la subjetividad a una teoría del actuar comunicativo. De un yo a un nosotros. Un nosotros (razonable) en multiplicidad de voces. En Habermas se habla de razones y motivos que se negocian comunicativamente. Son máximas que se ponen a consideración de todos. El derecho en estos términos ya no se deduce de la moral, es el resultado de acuerdos, de contratos. Es necesario fundamentar un principio de universalización (el principio “U”). Este principio moral es vinculante.

reconocida como auténtica. Son controversias en las que los participantes se aclaran sobre, por ejemplo, cómo quieren concebirse como ciudadanos de una determinada república, como habitantes de una determinada región, como herederos de una determinada cultura, qué tradiciones quieren continuar o romper, cómo quieren relacionarse con su destino histórico entre ellos mismos y con la naturaleza, etc.⁷²

Resumiendo, considera Habermas que el proyecto rawlsiano como tal es muy valioso. La gran dificultad está en cómo se puede realizar; ya que las concesiones que hace Rawls a posiciones filosóficas contrarias perjudican la claridad de sus planteamientos. De igual manera, como ya se ha señalado, el diseño de la posición original, la forma de entender el consenso entrecruzado y el equilibrio reflexivo, ponen en peligro su objetivo de armonizar la libertad de los modernos con la libertad de los antiguos⁷³.

En este aspecto, consideramos que no se puede hacer una defensa de las libertades políticas desde un sustrato moral abstracto que intenta desligarse de las concepciones comprensivas de mundo y sólo dialoga con ellas en términos de un criterio de justicia que intenta ser neutral. No se puede ser republicano bajo un sustrato moral abstracto o bajo un dispositivo metodológico, ya que la participación ciudadana, la construcción de virtudes cívicas, demanda de un colectivo de ciudadanos que hacen parte de instituciones jurídicas, políticas sociales y económicas que no se desligan de sus intereses, de sus concepciones de vida buena, sean éstas las que fueren.

Hay una segunda línea de críticas que a continuación ilustramos. Para Habermas, el velo de la ignorancia es un dispositivo procedimental errado, en la medida en que es monológico y hace que permanezcamos en una perspectiva de carácter individual desde la cual se representan los intereses de cada quien. Habermas nos dice que en la posición original, el velo de ignorancia, de entrada, restringe el campo de visión de las partes que no saben nada acerca de sí mismos ni de su comprensión del mundo. Esa manera de fundamentar los principios, la carga de elaborar la información que se les sustrae a las partes en la posición original recae sobre el mismo teórico. Sólo se garantizaría la imparcialidad del juicio –piensa Rawls– si los conceptos normativos básicos empleados

⁷²Jürgen Habermas, “Tres modelos normativos de democracia”, Ed. Cit., pp. 205-6.

⁷³ Ver Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”. En *Debate sobre el liberalismo político*, Ed. Cit., pp. 42-43.

para la construcción de la misma, es decir los conceptos del ciudadano políticamente autónomo, de cooperación equitativa y de sociedad bien ordenada estuvieran blindados frente a revisiones resultantes de futuras experiencias y procesos de aprendizaje⁷⁴.

Si con la posición original y el velo de ignorancia se generan dificultades en cuanto a la realización del proyecto, Habermas ve que con el consenso entrecruzado se sigue presentando una falta de claridad en la fundamentación de los principios y una indecisión en cuanto a la pretensión misma de validez de la teoría que pone en juego el sentido de lo justo o lo razonable para Rawls ¿En qué sentido se hablaría de razonable? ¿Sería como un predicado para la validez de las máximas morales? o ¿un predicado para la actitud reflexiva de la tolerancia ilustrada?⁷⁵

Este tema de la tolerancia ilustrada, nos permite señalar los significados del término en el lenguaje liberal. Puede ser vista la tolerancia como una privatización de las diferencias o como una forma elegantemente llevadera de ocultar la hegemonía fáctica de la cultura mayoritaria.

Muy de la mano con las preguntas que antes se señalaban, Habermas hace estas otras:

¿Cómo se relaciona este segundo paso con el hasta ahora considerado primer estadio de fundamentación (la posición original) de los dos principios superiores de la justicia? ¿Se trata en este paso propiamente de una fundamentación?⁷⁶

Como ya lo habíamos destacado, aquí ya no se trata como en la posición original de ciudadanos imaginarios sino de ciudadanos de carne y hueso. Se pregunta Habermas qué pasaría con estos ciudadanos si el test no responde a sus necesidades y ellos mismos deben discutir los principios y las premisas desarrolladas en la posición original. ¿Qué

⁷⁴ Jürgen Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”. En *Debate sobre el liberalismo político*, Ed. Cit, pp. 53-54.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 55.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 56.

ocurre si los principios de justicia no pueden conseguir el apoyo de doctrinas razonables y acaba fracasando su estabilidad?⁷⁷

Otro asunto complejo, como ya habíamos mencionado, es el problema de la tolerancia, en los modelos liberales. Este principio termina siendo un irrespeto o una indiferencia frente al otro. Aquel que no pueda realizar sus demandas en lo público sería víctima de ciertas formas de institucionalidad liberal. No sería la tolerancia un principio inclusivo en la medida que no hay reconocimiento o comprensión del otro a menos que se acoja a la racionalidad institucionalizada.

Volvamos ahora a la cuestión de la fundamentación en Rawls. Uno de los problemas es que él no desea distinguir las cuestiones de fundamentación respecto de las cuestiones de estabilidad. En este punto la idea clave es la de razonable y eso podría tener dos sentidos para Rawls, dice Habermas:

Existen dos interpretaciones alternativas. O bien entendemos “razonable” en el sentido de la razón práctica como un sinónimo de “moralmente verdadero”, es decir, como un concepto de validez análogo a la verdad distinto de la verdad proposicional, pero que se encuentra en el mismo plano que ésta; y hacia ello parece apuntar una línea de la argumentación. O bien entendemos por “razonable” algo así como “reflexivo” en relación con concepciones discutibles cuya verdad por el momento resulta incierta; en este caso se emplea “razonable” como un predicado de orden superior que relaciona la conciencia falible y la actitud civil de persona, más bien que con la validez de sus expresiones. Esta lectura es la que parece favorecer Rawls⁷⁸.

En la concepción rawlsiana el procedimiento del uso público de la razón es la última instancia de garantía para las afirmaciones de carácter normativo. No valen las visiones comprensivas del mundo. Es decir, se priva de dejar a la expresión “razonable” las connotaciones epistémicas que tiene que mantener como atributo de su propia concepción de la justicia, si es que ésta pretende tener en algún sentido un carácter normativamente vinculante.⁷⁹ Retomando algunas cuestiones, el asunto aquí es que en Rawls -afirma Habermas- la garantía o el carácter normativo se valida con el

⁷⁷ Ibid., p. 57.

⁷⁸ Ibid., pp. 59-60.

⁷⁹ Ibid., p. 62.

procedimiento público de uso de la razón. Lo razonable se desvincula de connotaciones epistémicas, antropológicas e históricas. Toda la validez se centra en el procedimiento. Aunque no se desconoce la importancia del procedimiento, la justicia requiere otros aspectos que vayan más allá del mismo. Este es un tema clave de la propuesta republicana que veremos en el último capítulo.

Esa idea, a juicio de Habermas, es muy compleja, porque las visiones comprehensivas de mundo no se reducen al problema de la verdad:

Las cosmovisiones se miden por ello más por la autenticidad de los estilos de vida que acuñan que por la verdad de las afirmaciones que contienen. Puesto que tales doctrinas son justamente “comprehensivas” en el sentido que interpretan el mundo en su totalidad, no se pueden entender como las teorías que son un conjunto ordenado de afirmaciones descriptivas. No se desgranar en proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y no constituyen ningún sistema simbólico que pueda ser verdadero o falso. Así, al menos, aparecen las cosas en las condiciones del pensamiento posmetafísico en las cuales debe fundamentarse la justicia como equidad.⁸⁰

Como ya lo hizo notar Habermas, el modelo rawlsiano, termina siendo altamente procedimentalista. Eso se evidencia en la tercera crítica de Habermas a la autonomía privada y pública. Para la selección de las concepciones del mundo razonables son hasta cierto punto necesarias decisiones normativas “finas” que tendrían que poder ser independientes de los supuestos de fondo metafísicos “densos”⁸¹.

El consenso entrecruzado al igual que el velo de la ignorancia están supeditados a la autonomía moral individual. “El consenso entrecruzado de Rawls descansa en lo que Rainer Forst ha llamado el uso privado de la razón con propósitos político-públicos...faltaría un uso que no sea sólo posibilitado por el consenso entrecruzado, sino que sea practicado de entrada.”⁸²

Es, pues, el liberalismo político rawlsiano un modelo insuficiente de articulación de la autonomía moral y la autonomía política. Es más, es una negación de las libertades

⁸⁰ Ibid., pp. 63-64.

⁸¹ “Razonable versus verdadero”, En *Debate sobre el liberalismo político*. Ed. Cit., p. 164.

⁸² Ibid., p. 167.

políticas, ya que las deriva de un sustrato moral insuficiente. ¿Qué defensa de las libertades políticas puede hacerse desde ese modelo?

2.5. Un breve balance de las críticas de Habermas al republicanismo rawlsiano

En general comparto las críticas que Habermas le hace a Rawls a propósito de su insuficiente articulación entre libertades negativas y libertades positivas. Difícilmente, desde un modelo liberal centrado en la defensa de las libertades negativas, pueden construirse espacios de participación ciudadana y de vida en común. El gran temor de Rawls, o la separación tan profunda entre lo bueno y lo correcto, malogra todo esfuerzo por construir un modelo republicano. De otro lado, no se niega la importancia de la tolerancia ilustrada: sin embargo, ésta en muchos aspectos tiene una historia muy compleja, pues en su nombre se han desvirtuado muchas formas de reconocimiento. Ha terminado siendo un principio de indiferencia o de imposición cultural cuando no se está dispuesto a reconocer ciertas diferencias que no resultan tolerables. De otro lado, el gran temor de Rawls de evadir cuestiones ligadas a las visiones comprensivas de mundo por pensar que en sí mismas se consideran con presunciones de verdad, hace que sus presupuestos teóricos se desliguen de lo histórico y del contexto. Una teoría política sin implicaciones antropológicas y epistémicas está condenada al fracaso. Desde luego que Rawls no desconoce la importancia de la historia y de las reflexiones sobre la condición humana; pero su propuesta contractual se ubica más allá del conflicto y, también, más allá de las condiciones históricas, sociológicas y antropológicas.

Una teoría política republicana no puede desconocer las implicaciones epistemológicas, históricas y antropológicas. Tal vez esto vale para un modelo liberal. No puede desconocerse el valor de la cultura y sus diversas manifestaciones. Una teoría política anclada en lo correcto desconoce que la mayor parte de las discusiones públicas o asuntos de interés se juegan con las visiones comprensivas de mundo y que necesariamente en ellas no hay presunción de verdad o de falsedad. No se puede “negociar” o discutir sobre lo público con un método de evasión racional de lo bueno por considerarlo un criterio inadecuado.

Consideramos que las críticas a la posición original y al velo de ignorancia son pertinentes, pues este dispositivo heurístico es errado, porque no posibilita que ciudadanos de carne y hueso diseñen una sociedad política. Los “ciudadanos” de la posición original, por tener un velo de ignorancia, no conocen cuestiones de interés, no saben nada de su contexto, de su identidad, de sus expectativas de vida, de sus sueños, etc. y bajo estas condiciones no saben nada sobre política o de otro modo se ha desalojado la política en aras de un procedimiento que Rawls considera el más justo para el diseño de una sociedad. Tal vez eso valga para una sociedad de individuos o para una sociedad liberal, pero no para un proyecto republicano en el cual la participación ciudadana requiere de espacios de discusión pública centrados en formas de libertad política que serían el garante del ejercicio de las libertades individuales y no al contrario.

Rawls afirma que su liberalismo político no es una visión comprehensiva de mundo y que el papel de la filosofía política estaría en un criterio de neutralidad; sin embargo, su modelo es comprehensivo. No se puede ser neutral cuando se plantea el diseño de una sociedad justa y bien ordenada. El mismo diseño de los principios de justicia plantea una primacía por los derechos individuales, ya que está sustentado en un dispositivo teórico que desconoce lo más constitutivo del sujeto: su identidad. El núcleo de la teoría republicana encuentra que las raíces culturales están a la base de las teorías políticas. No puede haber consenso donde hay un desconocimiento del contexto. Las teorías no pueden diseñarse a-institucionalmente o por fuera de las realidades políticas. No pueden darse contratos por fuera de la historia. El núcleo de la teoría republicana considera que la defensa de la libertad es primero un asunto de interés público, no puede concedérsele prioridad a la libertad y la igualdad de los sujetos y después reconocer un principio correctivo de diferencia. Esa separación tan grande entre lo bueno y lo correcto desconoce que las sociedades políticas se erigen a partir de criterios de vida buena y es en la discusión de esos criterios que se trazan políticas de convivencia.

Recordemos que en la tradición republicana clásica no hay dispositivos heurísticos para pensar una sociedad bien ordenada. El diseño de una sociedad bien ordenada pasa por

una discusión de unas metas colectivas que no se reducen a una sola. En este sentido, las teorías de la justicia liberales desconocen el papel de dichas metas colectivas cuando no tiene en cuenta el sentido histórico que tienen las mismas.

Consideramos que Rawls, al concederle tanta importancia al procedimiento, termina desconociendo valores y fines sociales importantes en términos de la justicia. El liberalismo político es una propuesta republicana para una sociedad liberal, donde el papel de la filosofía política es apostarle a valores procedimentales que mantengan el orden social.

Un asunto problemático es la separación de las libertades. En este sentido, Fernando Vallespín afirma que tanto Rawls como Habermas creen haber conseguido “superar” la distinción entre libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, entre las dimensiones positiva y negativa de la libertad. En otros términos, entre la tradición liberal asociada a Locke, que privilegia las libertades de pensamiento y conciencia y algunos derechos fundamentales de la persona, como el de propiedad y asociación; y la tradición democrática, representada por Rousseau, donde la prioridad se otorga a las libertades políticas iguales y a los valores de la vida pública en general. En la discusión entre estos autores queda algo claro: “reaparecen las discrepancias sobre el equilibrio apropiado entre los valores de procedimiento y los valores sustantivos o de fondo”⁸³.

De hecho, lo que se ha intentado mostrar es que, específicamente en Rawls, su propuesta queda anclada en presupuestos procedimentales y en una defensa de las libertades negativas, por tanto pierden de vista el núcleo republicano, ya que dicho núcleo implicaría unos valores sustantivos o de fondo. En el modelo republicano la discusión de los valores no se reduce a un mero procedimiento racional y procedimental. Se discuten concepciones de la vida buena bajo el criterio de interés general o lo que resulta más provechoso para la comunidad política no para una determinada comunidad. Rawls muestra ese temor liberal por una idea de comunidad política multicultural.

⁸³ *Ibíd.*, *Debate sobre el liberalismo político*, p. 15 (Introducción).

De otro lado, como bien afirma Chantal Mouffe, Rawls cree que la superioridad del enfoque deontológico sobre el teleológico está en que es el único que proporciona una representación adecuada de la distinción de los individuos y una defensa de sus derechos inalienables. El asunto es que esa prioridad del derecho no puede darse como posibilidad; ya que un individuo sólo puede existir en un tipo específico de sociedad, con determinadas instituciones, y sólo puede adquirir el sentido del derecho y la concepción de la justicia por medio de la participación en una comunidad que define ya el bien de una determinada manera. Taylor considera que “el error básico del atomismo en todas sus formas es que no toma en cuenta que el individuo libre, con metas y aspiraciones propias cuyas justas recompensas trata de proteger, sólo es posible en un cierto tipo de civilización; que la producción del individuo moderno requirió un largo desarrollo de ciertas instituciones y prácticas, imperio del derecho, reglas de igualdad de respeto, hábitos de deliberación común, asociación común, desarrollo cultural, etc.”⁸⁴

En cierto modo, esta crítica es muy similar a la que Habermas le hace a Rawls, acerca del desconocimiento en su teoría de los mecanismos de participación que son fundamentales en los contextos sociales y culturales donde entran en juego las discusiones de los ciudadanos en la arena pública a partir de sus concepciones de vida buena.

De igual manera, lo que Rawls presenta como filosofía política es más bien, como afirmara Habermas, una especie de filosofía moral. Una moral de carácter público que regula la estructura básica de la sociedad. Una filosofía con implicaciones políticas debería articular valores políticos, valores que se puedan realizar a través de acciones colectivas y a través de la pertenencia común a asociaciones políticas. No hay en la propuesta rawlsiana una comprensión de la filosofía de carácter político; ya que no hay una noción de bien común (de hecho hay un temor a estas nociones). En ello, muestra la dificultad, para revivir el ideal clásico republicano o el republicanismo cívico.

⁸⁴ Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge, 1985, p. 309. Citado por Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p. 71.

CAPÍTULO 3

RAZÓN PÚBLICA, CONSTITUCIONALISMO Y REPUBLICANISMO SUSTANTIVO O VALORATIVO

3.1. La idea de razón pública rawlsiana en 1997: Nuevas reflexiones

Rawls, en su texto “Una revisión de la idea de razón pública” (1997), explica de mejor manera el dinamismo democrático y su propuesta republicana. Nos interesa de modo significativo la reflexión rawlsiana de este último texto, pues en él analiza de mejor manera las posibles objeciones de Habermas y de otros autores acerca de su pretendido inmovilismo o fijismo político o, incluso, a críticas tan duras como las de Chantal Mouffe, que lo acusa de matar la política. Es, definitivamente, una reflexión republicana la que presenta; sin embargo, es “un republicanismo moderado”. Vamos a señalar los aspectos más relevantes de dicha propuesta republicana; posteriormente señalaremos algunas críticas de Etzioni y Fisk, republicanos sustantivos, que nos permiten hacer el contraste entre este tipo de republicanismo y el republicanismo moderado de Rawls. En el medio de estas consideraciones, señalaremos algunas reflexiones sobre el constitucionalismo y su relación con el republicanismo, puesto que un elemento capital del modelo republicano es su interés por las buenas leyes garantes de las libertades civiles.

En otros términos, mostraremos un segundo Rawls con un carácter más republicano; es decir, más cercano al republicanismo clásico y al modelo republicano en general. Sin embargo, consideramos que, a pesar de su gran esfuerzo, su teoría se queda corta frente a los desafíos multiculturales de las sociedades contemporáneas. Mostraremos una forma de republicanismo sustantivo o valorativo (como el que presenta Milton Fisk) que ofrecería una mejor respuesta a los colectivos culturales o a los grupos minoritarios o subalternos que la propuesta rawlsiana, ya que está centrado en unas metas colectivas que valoran profundamente la vida en común y permiten una mejor valoración de las diferencias culturales o de otro modo: permiten la construcción de una identidad cívica

republicana centrada en una forma de constitucionalismo garante de los derechos y de la participación ciudadana con un carácter más democrático e incluyente.

El concepto de razón pública hace referencia a un modo de hablar entre los conciudadanos y ante ellos; una disposición a actuar con mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decidir cuándo han de hacerse ajustes, razonablemente, para conciliar los propios puntos de vista con los de los demás conciudadanos. La razón pública es una concepción amplia de la justicia, por eso es pública; no es inmediateista ni fragmentada⁸⁵.

Hay una estrecha relación de dicha razón pública con el Liberalismo político, ya que éste busca un terreno común y es neutral; alienta la práctica de ciertas virtudes morales. De este modo, la justicia como imparcialidad incluye tomar en cuenta ciertas virtudes políticas: las virtudes de la cooperación social justa, tales como las virtudes de la civilidad y de la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de imparcialidad. El punto decisivo es que, admitir estas virtudes en una concepción política, no lleva a la situación perfeccionista de una doctrina comprehensiva. Así mismo, Rawls afirma que nuestro ejercicio del poder político es apropiado y por tanto justificable sólo cuando se ejerce en concordancia con una constitución, cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales⁸⁶. Rawls no renuncia a los principios constitucionales de un régimen democrático; es más, los considera fundamentales a la hora de pensar una sociedad democrática, ya que estos se ubican más allá de las doctrinas comprehensivas y garantizarían criterios de imparcialidad. Volvamos ahora, desde esta caracterización, a la idea de razón pública.

La razón pública se articula con la idea de democracia. Es la forma en que los ciudadanos entienden la relación política entre ellos, en medio de un pluralismo razonable, a través de un mutuo entendimiento apoyado en la conciliación política (los

⁸⁵ John Rawls, *“Una revisión de la idea de razón pública”*, Editorial Paidós, Barcelona, 2001, p. 170.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 161.

ciudadanos necesitan considerar razones, alcanzar acuerdos que razonablemente puedan intercambiar cuando están en juego cuestiones políticas fundamentales) de las doctrinas generales razonables (religiosas, filosóficas y morales) que participan. El contenido de la razón pública resulta de tal entendimiento: una concepción normativa ideal de gobierno democrático, donde se estipula la conducta de sus ciudadanos razonables y de los principios que los orientan. Se trata, como ya lo habíamos señalado, de un lenguaje o un modo de hablar que deben utilizar los ciudadanos para tramitar sus demandas en términos políticos (es el derecho legítimo de la democracia constitucional)⁸⁷. La legitimidad está relacionada con el reconocimiento ciudadano; no son los jueces y magistrados los que determinan esos contenidos: son los ciudadanos los que tramitan sus demandas en ese lenguaje público, es el foro público un elemento sustantivo. Significaría esto que es una democracia pensada para ciudadanos de carne y hueso. No es propiamente el lenguaje de los jueces. Aquí hay apertura a una democracia constitucional donde los ciudadanos ejercen un dominio de lo público

La razón pública involucra las cuestiones políticas fundamentales, a los funcionarios públicos, concepciones políticas razonables de justicia, la aplicabilidad de las leyes legítimas, y el control ciudadano para la satisfacción del criterio de reciprocidad. Rawls se refiere a esa forma de hablar como a un foro político público, que es el foro de los jueces y los magistrados del tribunal supremo, de los funcionarios del poder ejecutivo y legislativo y de los candidatos en sus declaraciones públicas. Hay cinco aspectos fundamentales a los cuales se aplica la razón pública: las cuestiones políticas fundamentales que ella entraña, las personas a quienes se aplica (funcionarios públicos y candidatos a cargos públicos), su contenido determinado por una familia de concepciones razonables de la justicia, la aplicación de estas concepciones en los debates sobre normas coercitivas que se convierten en leyes legítimas de una sociedad democrática y el control ciudadano para que los principios derivados de aquellas concepciones de justicia satisfagan el criterio de la reciprocidad⁸⁸. La participación y la veeduría ciudadana son fundamentales en la defensa de la razón pública. Rawls habla de

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 157.

una familia de concepciones que hacen referencia a un criterio de justicia razonable que permita que todos los grupos puedan hacer sus demandas básicas de reconocimiento recíproco.

La idea de razón pública, como ya habíamos señalado, se aplica a la cultura política pública, donde los funcionarios públicos, y los ciudadanos que no son funcionarios públicos, se ven como legisladores al aprobar leyes que sustentan las razones que satisfacen el criterio de reciprocidad. Ése es su deber de civilidad o el ideal de la razón pública; el que se tienen unos respecto de los otros como ciudadanos libres e iguales. En otros términos el status de ciudadanos lo tienen tanto los legisladores como el ciudadano común que no ejerce un cargo o una función pública. Aquí no se considera una verdad absoluta en política, porque es incompatible con la ciudadanía democrática; aquí se considera que los ciudadanos exponen sus razones para aceptar y sustentar las cuestiones políticas públicas, y para ello es necesario que los ciudadanos tengan información acerca de los aspectos básicos del constitucionalismo democrático. Sin un conocimiento de los principios constitucionales, es imposible participar de las decisiones en términos de las razones públicas o de la razón pública.

Los valores políticos de la razón pública se expresan en la forma social, o en las instituciones políticas de la estructura básica de la sociedad democrática con las siguientes características: los valores políticos deben, de manera ordenada, dar cuenta de las cuestiones constitucionales y de justicia básica y no deben estar desagregadas del contexto. La razón pública exige a los ciudadanos justificarse en términos de valores políticos, cada vez que hagan una propuesta sobre cultura política pública. Los ciudadanos deben en su participación compartida considerar el valor político y no el moral para hacer sus solicitudes. Estamos hablando del valor moral en el sentido de moralidad política.

Resumiendo, la razón pública hace parte de la ciudadanía democrática en una democracia constitucional. En esa idea de razón pública el criterio de reciprocidad es fundamental, pero en términos de lo razonable. Hay un deber de civilidad a la base de

dicha razón pública. La relación de los ciudadanos es una relación de naturaleza política en una democracia constitucional o en otros términos se trata de una amistad cívica⁸⁹. Los ciudadanos hacen parte de una cultura política amparada en el constitucionalismo y en unas relaciones de carácter civil sustentadas en el respeto y el carácter de iguales que tendrían los ciudadanos: iguales libertades y una participación sustentada en criterios de reciprocidad. Rawls hace referencia a la posibilidad de construir lazos de solidaridad que sustenten las relaciones de los ciudadanos entre sí. La cooperación, la asociación y el respeto por la diferencia son la base para la construcción de la comunidad política y de espacios democráticos.

A ningún ciudadano se le pueden violar sus libertades básicas; no se puede satisfacer el criterio de reciprocidad y al mismo tiempo justificar la negación de la libertad religiosa a algunas personas, la esclavitud a otras, las restricciones al voto a otras por razón de la propiedad o negarles a las mujeres el sufragio⁹⁰.

La razón pública sirve para reducir las divisiones y estimular la estabilidad social. Se le exige al ciudadano que acepte las obligaciones de la ley legítima, que ninguno ponga su doctrina en peligro y que abandone la esperanza de cambiar la constitución para establecer su religión. Las doctrinas entran en el debate político público para sustentar las razonables concepciones políticas en un compromiso con la democracia constitucional. Este elemento es altamente republicano. Rawls le concede gran importancia a las razones ciudadanas y constitucionales y no a las verdades metafísicas, religiosas, ideológicas y doctrinarias. Es un ejercicio del foro público donde los ciudadanos deliberan, intercambian puntos de vista y exponen sus razones para sustentar las cuestiones políticas públicas. Todos suponen que sus opiniones políticas se pueden revisar a la luz del debate con otros ciudadanos⁹¹

⁸⁹ Ibíd., p. 162.

⁹⁰ Ibíd.

⁹¹ Ibíd., p. 163.

Recordemos que en su Liberalismo político hay una exigencia importante en términos de la instrucción cívica:

La educación de los niños debe incluir conocimientos tales como los de sus derechos constitucionales y cívicos, de manera que, por ejemplo, sepan que existen en su sociedad la libertad de conciencia y que la apostasía no es un crimen y todo esto para garantizar que su continua adhesión como miembros de su secta cuando sean adultos no se base simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el temor al castigo por delitos que no existan. Además su educación debería prepararlos para convertirse en integrantes plenamente cooperadores de la sociedad, y capacitarlos para ganarse la vida; también debería alentar en ellos las virtudes políticas de manera que deseen cumplir con los términos justos de la cooperación social en sus relaciones con los demás integrantes de la sociedad⁹²

En síntesis, la democracia deliberativa reconoce que, sin una amplia educación de todos los ciudadanos en los aspectos básicos de constitucionalismo democrático y sin un público informado sobre los problemas prioritarios, no se pueden tomar decisiones políticas y sociales cruciales. De lo que se trata es de lograr que los ciudadanos participen de manera dinámica en la vida política, cooperen en la construcción permanente de la sociedad y para ello el Estado debe garantizar una formación que le permita “agenciar” (término utilizado por Sen) sus libertades como individuo y como ciudadano. Es una concepción política y democrática que Rawls considera que no es fijista o inmóvil, sino que, por el contrario, es muy dinámica y permitiría construir una cultura política democrática donde los ciudadanos discutan, reflexionen, dialoguen y hagan sus demandas para lograr el reconocimiento de sus derechos y libertades individuales y colectivas.

Cabe señalar que en este texto no se habla en el ámbito de la verdad, pues Rawls considera que eso es un gran peligro para una democracia. “la verdad absoluta es incompatible con una idea de razón pública que formaría parte de la ciudadanía

⁹² *Liberalismo político*, Ed. Cit. p. 193.

democrática”⁹³. La concepción de la justicia de Rawls se caracteriza por una lista de ciertos derechos, libertades y oportunidades fundamentales, como las que son familiares en los regímenes constitucionales. El otorgamiento de prioridad a tales derechos, libertades y oportunidades, especialmente con respecto a las reivindicaciones del bien común y de los valores perfeccionistas y medidas que aseguran medios universales adecuados a todos los ciudadanos para que hagan un uso efectivo de sus libertades.

La suposición de Rawls es que esta forma de liberalismo contiene principios sustantivos de justicia y no meramente procesales. Los valores políticos no son doctrinas morales, sin importar cuán disponible o accesibles pueden ser estos a nuestra razón y a nuestro sentido común. En el constitucionalismo norteamericano -señala Rawls- se incluyen valores políticos, por ejemplo la justicia, la tranquilidad doméstica, la defensa común, el bienestar general y las bendiciones de la libertad para las generaciones presentes y futuras⁹⁴. Este referente hace pensar que el contexto es un elemento prioritario para Rawls, amén de todas las críticas que se le hacen por desconocer la política real y los ciudadanos de carne y hueso.

Rawls sólo se ocupa de concepciones políticas razonables para una democracia constitucional. Sin embargo, no están desagregadas del contexto, como ya habíamos señalado. Es una concepción amplia de la justicia, esto la hace pública, no es inmediatista ni fragmentada. Rawls acude al constitucionalismo, como lo haría un buen republicano. La legislación no debe violentar los derechos civiles de los ciudadanos democráticos libres e iguales. Los derechos civiles son materia del constitucionalismo. Es necesario apoyar, por parte de todos los ciudadanos, una democracia constitucional razonable⁹⁵. Lo más importante es la lealtad ciudadana, el deber de civilidad y la adhesión al ideal de la razón pública.

Ahora bien, como ya se dijo, en este último texto de Rawls se muestra de mejor manera un carácter republicano. Esto por los siguientes aspectos:

⁹³ John Rawls, “una revisión de la idea de razón pública”, Ed. Cit., p. 157.

⁹⁴ Ibid., p. 168.

⁹⁵ Ibid., p. 175.

1. Hay una preocupación por el constitucionalismo y la democracia deliberativa, por los espacios de participación ciudadana, por las deliberaciones públicas, por las libertades civiles.
2. Hay un interés por evitar formas de tiranía de los funcionarios públicos y por evitar la corrupción política,
3. Como en el modelo republicano, Rawls le concede prioridad a la educación constitucional como garante de las libertades políticas y civiles.
4. Le concede, además, gran importancia al contexto norteamericano, a su historia. Este aspecto es clave en los modelos republicanos.

Sin embargo, pueden surgir dudas, como por ejemplo:

1. Se le sigue concediendo prioridad a las libertades individuales. En el fondo del texto se puede percibir la tensión entre libertades positivas y libertades negativas. Hay una prioridad por estas últimas. El interés general en un modelo republicano prevalece; en un modelo liberal puede ser un valor importante pero no por encima del individuo. En el modelo rawlsiano el status de ciudadano aunque importante no logra eliminar esa brecha entre libertades positivas y negativas, ya que la prioridad aquí la tiene las teorías del contrato y no los diálogos morales o en términos de contenidos que puedan establecer los ciudadanos
2. Aunque señala que hay muchas ideas de razón pública, Rawls está pensando en una razón pública que no es neutral e imparcial, sino más bien liberal. Está pensando en la democracia liberal. El liberalismo es un credo combatiente y dominante, con una ideología propia. Impone formas de socialización y de relación entre los ciudadanos y desconoce elementos identitarios y culturales importantes.
3. Hay un gran temor por valores densos y, la razón pública, aunque es amplia, se queda en valores de procedimiento.

Ahora vamos a ocuparnos de un asunto ya esbozado en el primer capítulo, la relación entre el republicanismo y el constitucionalismo.

3.2. Republicanismo y constitucionalismo

Los Estados constitucionales nacieron para asegurar la convivencia en sociedades resquebrajadas en su unidad política a causa de la cultura y la religión. Su propósito principal era limitar el poder soberano, y, además de ello, regular legalmente la coexistencia de individuos y grupos diferentes o disímiles. Se pensó que los constitucionalismos respetarían de manera neutral acuerdos procedimentales; sin embargo, esto no se ha cumplido. James Tully se pregunta ¿una constitución moderna puede reconocer la diversidad cultural y darle un sitio adecuado?⁹⁶ Esta pregunta nos permite reflexionar sobre los Estados liberales procedimentales que le dan tanta prioridad al derecho y a una supuesta neutralidad, pero desconocen valores culturales de gran importancia. Siguiendo a Tully, ¿en las constituciones modernas se reconoce la diferencia cultural como un momento importante de acentuación o sólo se le da prioridad a la idea de igualdad o de igual dignidad en términos formales?

Nuestra preocupación central es si se puede considerar la posibilidad de un marco político-identitario que dé cobijo a las diferencias culturales y que esté situado normativa e institucionalmente más allá de la tolerancia pasiva del liberalismo procedimental. Se ha tratado de examinar la idoneidad del modelo republicano. Si bien John Rawls rehabilita la tradición republicana, no sólo a partir de su liberalismo político, sino también de su discusión con Habermas y posteriormente en su texto “*una idea de razón pública*”, estos elementos no resultan lo suficientemente plausibles o coherentes.

La identificación de los individuos con el conjunto de instituciones, con el sistema de derechos y con prácticas políticas que posibilitan su participación en el ejercicio del poder democrático y el mantenimiento y cultivo de las diversas tradiciones culturales, podría servir para configurar una suerte de patriotismo que, a su vez fuera la base de una forma de identidad colectiva de carácter abierto e inclusivo apta para sociedades

⁹⁶ James Tully, *Une étrange multiplicité*, Canadá, Editorial Laval, 1999, p. 1.

plurales. En este sentido se recuperaría de mejor manera el hecho del pluralismo. Estaríamos pensando en una forma de patriotismo cívico o republicano.

Uno de los aspectos claves del modelo liberal es que no es imparcial, aunque se pretenda como tal. Se deben asumir los valores de procedimiento garantes del pluralismo, tales como la protección constitucional de ciertas libertades, derechos y oportunidades que terminarían siendo una visión comprehensiva entre otras. No habría neutralidad. En los modelos liberales, el pluralismo político sería compatible con una cultura básica que se considera viable, coherente y legítima y desconoce un pluralismo cultural. Según Michael Ignatieff:

Una solución a largo plazo pasa por un acuerdo institucional que impida que una comunidad pueda apropiarse de un Estado en beneficio propio, que dicho Estado deje de ser visto como el monopolio de determinadas confesiones, etnias o grupos raciales y sea reinventado como árbitro de un pacto civil entre grupos étnicos. El constitucionalismo y el Estado cívico son la condición necesaria para una efectiva protección de los derechos humanos en un Estado multiétnico. Es necesario que haya una deconstrucción del Estado-nación unitario para que haya una respuesta a las demandas de los grupos y se respete su derecho al autogobierno⁹⁷.

En esa medida calaría una propuesta de Estado más de carácter republicano. En el mismo sentido, como afirma Tully, la unidad de una asociación constitucional reside en un sistema centralizado y uniforme de competencias jurídicas y políticas, o de autoridades claramente jerarquizadas a las que todos los ciudadanos estén sometidos de la misma manera y de la cual proviene toda la autoridad⁹⁸.

En esa medida se habla de igual respeto y no de tolerancia; pues la tolerancia no es el modo más adecuado para regular o gestionar de modo habitual la convivencia de una sociedad pluricultural. En lugar de propugnar la tolerancia, es mejor abogar por el reconocimiento del otro (o de lo otro). El reconocimiento de los derechos vuelve innecesaria la observancia de la tolerancia, que no deja de ser una actitud voluntarista. El reconocer implica mucho más y es mucho más firme en la defensa de la diferencia

⁹⁷ Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Editorial Paidós, Barcelona, 2003, p. 58.

⁹⁸ Op. Cit., Tully, p.82

que la simple tolerancia. Podemos ilustrar un poco más este aspecto, señalando que el reconocimiento es una actitud mucho más positiva, reconocemos aquel tipo de posiciones que, no compartimos, pero comprendemos que representan un punto de vista moral.

La tolerancia, que tanto propugna Rawls, como ya lo habíamos dicho, es incompatible con el modelo republicano, pues significa no sólo una privatización de las diferencias, sino también una forma elegantemente llevadera de ocultar la hegemonía fáctica de la cultura mayoritaria. Frente a las formas monoculturales y excluyentes de vinculación social, se trataría de encontrar patrones de identidad colectiva que sean funcionalmente integradores e incluyentes. Cualquier forma de identidad colectiva definida en términos monoculturales implica la negación de la diversidad cultural, del tejido social como del carácter compuesto y múltiple de las identidades individuales.

La identidad colectiva de tipo republicano -retomando elementos del primer capítulo- se caracteriza por la participación ciudadana (este es el elemento más importante), la primacía del demos y la deliberación pública. Todos estos elementos se cifran en el autogobierno democrático. Se defiende el autogobierno y se rechaza toda forma de tiranía de los ciudadanos. Se rechaza la dominación y se reivindica una idea robusta y positiva de la libertad. Los republicanos saben que el ejercicio de la virtud es muy difícil, por eso se muestran interesados en diseñar mecanismos de control y sistemas de contrapoderes:

La tradición republicana promueve una noción robusta de ciudadanía y propugna una adhesión a la ley y al conjunto de instituciones públicas que hacen posible el ejercicio de la libertad civil. Configura una identidad colectiva basada en la participación activa y responsable de los individuos en los asuntos públicos⁹⁹.

El ideal republicano está ligado al ejercicio real de la democracia y, particularmente, a prácticas tales como la participación en las deliberaciones públicas, la exigencia de publicidad y transparencia en los procedimientos y el ejercicio colectivo de los

⁹⁹ Patrick Savidan, "La crítica republicana del liberalismo", En Jesús Conill y D. A. Crocker, *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada, 2003, p, 157.

controles sobre las actividades. El patriotismo republicano, que es una identidad colectiva, es de índole cívica y no reposa sobre componentes étnico-culturales como los lazos de sangre, la lengua o la religión. Del ciudadano se espera lealtad hacia los principios democráticos sobre los que se asienta el Estado; no es una identificación con contenidos etnoculturales de ninguna índole¹⁰⁰. Debe haber alguna forma institucionalizada de gestión democrática de la diferencia, que permita un consenso constitucional que reconozca la presencia de diferentes grupos étnicos y comunidades culturales, de tal manera que no sólo se establezca un sistema de solidaridades recíprocas, sino que se garantice también la continuidad en el tiempo de las diferentes tradiciones culturales. El último texto de Rawls avanza significativamente en la consideración de los aspectos aquí señalados, por eso podemos pensar que hay un “republicanismo moderado” en su propuesta. Sin embargo, deja dudas frente a las diferencias étnicas y culturales, pues las arroja como visiones comprensivas de mundo y parece dejarles en un ámbito no público, salvo que ellas logren traducir sus demandas al lenguaje de la razón pública. ¿Las metas colectivas son importantes para la razón pública rawlsiana?

John Rex afirma que un Estado republicano debe exigir a sus ciudadanos y a los que eligen vivir allí (inmigrantes y asilados) tan sólo la aculturación política; no debería ir más allá. No se necesita que todos los individuos compartan determinadas tradiciones culturales particulares. De este modo, se configura un espacio público laico, un espacio de valores y principios comunes o un espacio cívico. La manifestación más genuina y madura del interés cívico es la indignación cívica ante los eventuales abusos de poder por parte de las autoridades o ante la corrupción de las instituciones. En este sentido, el patriotismo republicano supone una referencia fundamental de la cultura cívica y un objetivo de la educación política que no se confunde con el adoctrinamiento en una sociedad democrática y pluralista. La condición necesaria para admitir a alguien como sujeto de derechos dentro de un Estado republicano es que acepte la constitución y el ordenamiento jurídico vigente.

¹⁰⁰ Francisco Colom, *Razones de identidad*, Anthropos, Barcelona, 1998, p.83.

Para esto serían necesarias dos esferas. La primera una cultura política pública que señale unas reglas políticas básicas y unas reglas de juego. Y la segunda una aceptación de la variedad de culturas comunitarias que incluya el derecho a hablar su propia lengua materna, a seguir su religión y a tener sus propias costumbres y prácticas familiares¹⁰¹.

Los límites de las dos esferas han de ser negociados en un espacio abierto de diálogo. Hay una lealtad política, la lealtad constitucional. El republicanismo, o una propuesta republicana, implica unas fórmulas democráticas de integración ciudadana y convivencia interétnica basadas en la no imposición, el respeto de la diversidad y en una valoración del pluralismo cultural como un derecho de todos los individuos y además una cultura política pública. A manera de resumen consideramos muy pertinentes estas afirmaciones de Salvador Giner:

El liberalismo fragmenta. El comunitarismo aísla. El republicanismo, en cambio, relaciona. El primero nos concibe como voluntades soberanas y egoístas; el segundo, como seres tribales. Sólo el tercero, sin rechazar la autonomía del individuo ni el fuero de cada comunidad, hace hincapié sobre la naturaleza esencialmente interactiva de toda vida social¹⁰².

3.3. Algunos esbozos del republicanismo sustantivo

Amitai Etzioni¹⁰³ en su texto *La nueva regla de oro*, denomina compartidos a los valores sociales que una comunidad o sociedad respetan al unísono, no a los productos de un bien convergente, ni al temor a las autoridades públicas, ni a los incentivos económicos. Así mismo, asegura que:

Desde el punto de vista sociológico, lo cierto es que a menudo los compromisos procedimentales y una fina capa de valores compartidos no bastan. Un consenso al que se llegue sin el núcleo de valores compartidos es menos estable. Cuando las circunstancias cambian, es mucho más probable que retiren sus compromisos quienes respaldan una política por razones pragmáticas y tácticas que si compartieran un compromiso normativo. Por esta razón básica muy a menudo los acuerdos internacionales son mucho

¹⁰¹ John Rex, *Ethnic minorities in the modern Nation State*, Macmillan Press, Londres, 1996, p.134

¹⁰² Salvador Giner, "Cultura republicana y política del prevenir". En *La cultura de la democracia*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 171.

¹⁰³ Sociólogo radicado en Norteamérica que se ha dedicado al estudio de las comunidades políticas contemporáneas en términos de los valores nucleares y la autonomía.

más frágiles que los nacionales. El consenso fiable se basa ampliamente en una capa espesa de valores compartidos.¹⁰⁴

El republicanismo rawlsiano se sustenta en lo que Etzioni llama una fina capa de valores compartidos que no solucionan o no le dan trámite a unos valores más sustantivos. Considera Etzioni que las deliberaciones son evasivas por tres razones:

- 1) Los participantes en diálogos comunales no son agentes autónomos, llenos de información, sino miembros de la comunidad que tienen que ganarse la vida, cuidar sus hijos, etcétera; estudian cuestiones de política pública en su tiempo libre, bastante limitado por cierto. En las comunidades y en las sociedades la cantidad de jugadores es muy grande y variable, las reglas se modifican a medida que se desarrolla la acción, la información siempre es insuficiente, el poder relativo de los implicados y de los afectados es variable y las reglas de compromiso están en constante cambio. Como consecuencia de todo ello, los que participan en cualquier toma de decisión social se ven forzados a confiar en un proceso de selección mucho más humilde que el que supone la escuela de toma de decisión racional, que en el fondo es un modelo deliberativo.
- 2) Los participantes en muchas deliberaciones no son individuos, sino subgrupos, o bien representantes directos de tales grupos.
- 3) Los problemas con que se encuentran las comunidades son en buena parte normativos, ni empíricos ni lógicos. Cuando se adopta una posición relacionada con problemas capitales de política, la elección de valores lo domina todo. Por ejemplo, la consideración de medidas específicas se ve profundamente afectada por la extensión en que diversos miembros y subgrupos de una comunidad determinada comparten un compromiso con el valor de la administración ecológica, es decir, con nuestra responsabilidad de no dejar a nuestros hijos un medio ambiente en peores condiciones que el que nosotros encontramos. Los argumentos de que si continuamos lanzando contaminantes al aire, los lagos o las aguas subterráneas dañaremos nuestro futuro, resuenan menos en las personas preocupadas por su bienestar o que tienen un fuerte compromiso axiológico con otras causas, que en las personas que alientan vigorosos valores ecologistas¹⁰⁵.

Sin embargo, afirma Etzioni, los procedimientos son muy valiosos, pero no tanto como nosotros creemos, especialmente en sociedades altamente liberales. Considera él que en los debates de alcance comunal y nacional acerca de problemas políticos, la información y la razón no desempeñan absolutamente ningún papel. Señala que el papel que desempeñan es mucho menor que el que a menudo se les atribuye; tanto porque son instrumentos mucho más débiles de lo que se cree, como porque hay otro factor que desempeña un factor más importante: la apelación a los valores. Un estudio más

¹⁰⁴ Amitai Etzioni, *La nueva regla de oro*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 116.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p.129.

completo del lenguaje de los valores y de los diálogos morales nos permitirá comprender mejor los procesos de elección de valores y preguntarnos cómo se puede mejorar tal cosa.

Etzioni cuestiona a los individualistas liberales, porque recalcan la importancia de mantener los valores últimos (especialmente los religiosos) al margen de las deliberaciones (para que estas siempre sean “tenues” y se limiten a las cuestiones públicas), a fin de asegurar que la gente entre en ellas con la mente abierta. Cuando esta observación, válida en sí misma, se lleva demasiado lejos, termina por inducir a los liberales a participar en los diálogos sin compromisos fuertes, sólo para ser razonables, constructivos y hallar un punto de acuerdo. Cuando se enfrentan con personas que tienen sólidas convicciones sobre temas esenciales, el resultado es del tipo de los que ilustran diálogos, tales como los que el presidente Clinton sostuvo durante los primeros dos años de su administración. Canceló la mitad de la agenda antes de que comenzara el toma y dame y se apresuró a anular gran parte del resto, todo para ser razonable. Esto es lo que se denomina un diálogo de procedimentalistas. Para que haya diálogos morales que tengan capacidad de tracción, por así decirlo, ha de ser diálogos de convicción.¹⁰⁶

En este sentido, a diferencia del republicanismo moderado de Rawls, el republicanismo sustantivo considera que esa excesiva privatización de los valores morales lleva a desconocer aspectos políticos relevantes. Las visiones comprensivas de lo bueno no estarían sólo en el ámbito de la verdad; y aunque Rawls concede cierto juego político, prevalece el criterio de razonabilidad. No se deben discutir asuntos morales en la esfera pública, a menos que estos puedan ser traducidos a un lenguaje político.

Ese gran temor del liberalismo -incluido Rawls- a los diálogos morales de tirón (son aquellos que demandan profundas deliberaciones) destruye o hace insuficiente dicha propuesta metodológica. No puede haber acuerdos, donde todo el énfasis queda en el mero procedimiento. No hay aquí, como bien lo señala Etzioni, compromisos morales fuertes. En este sentido, aunque haya muchas razones públicas o buenas razones políticas, parecería que el lenguaje de la razón pública es uno sólo: el contexto liberal.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 134.

Charles Taylor asegura que el liberalismo, desde sus orígenes, emprendió una falsa ruta teórica a la hora de plantearse el problema de las diferencias entre personas y grupos sociales y esa crítica vale para John Rawls. Su defecto más grande consiste en partir de una visión del hombre “autónomo”, desprovista de toda referencia a los elementos empíricos que lo constituyen como tal: raza, sexo, credo, origen nacional, etc. La organización política liberal se constituye, así, a partir de aquellos rasgos que toda persona tiene en común, aquellos que son compartidos universalmente; a saber, su igual dignidad y respeto moral, que exigen una correlativa protección estatal mediante el sistema de los derechos individuales e imponen al Estado una exquisita neutralidad respecto de las cuestiones de la vida buena.

Esta “política del universalismo”, puramente procedimental, ignoraría la vitalidad de los diferentes contextos culturales a la hora de conferir identidad a las personas. La igualdad abstracta del liberalismo sería ciega ante la indesligable conexión entre identidad individual y particularismo cultural, que son los elementos que dotan de sentido a amplias capas de la población, sobre todo en sociedades multiculturales. Una política multicultural debe exigir el reconocimiento explícito de estas ideas sustantivas sobre la vida buena, propia de los diferentes grupos sociales, y debe articularse explícitamente con una “política de la diferencia”. Sustentada sobre las peculiaridades culturales de los diferentes grupos sociales, reniega de soluciones individualistas apoyadas en la supuesta autonomía de las personas. Lo que distingue al individuo y lo separa de otros, no se consigue abstrayéndose de sus particularidades, sino por el contrario, afirmándolas¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, pp 54 ss

En ese mismo sentido -afirma Carlos Thiebaut- la comunidad liberal tiene unas características muy precisas, que considero se han ilustrado de manera suficiente en este escrito:

No es una comunidad homogénea en sus supuestos culturales y éticos, sino una comunidad plural en sus valores, en sus estructuras y sus funciones y que puede mantenerse como común unidad política precisamente articulando esas diferencias en su seno. No es tanto el punto de partida de las propuestas normativas de la teoría política o moral cuanto uno de sus puntos de llegada; es decir, la idea de comunidad podrá aparecer al final de una reconstrucción o de un proceso constructivo normativo que parte de la idea de los sujetos morales autónomos, libres e iguales. No es una comunidad definida básicamente por sus rasgos culturales, históricos o lingüísticos, sino, ante todo, por sus estructuras políticas, a partir de las cuales podrán considerarse la importancia y lo problemático de aquellos rasgos.¹⁰⁸

3.4. Republicanismo y fines sociales: Yendo más allá Rawls.

En este punto presento algunas ideas de un artículo de Milton Fisk (“Republicanism and social Goals: Going beyond Habermas and Rawls”) donde se cuestiona duramente el republicanismo de Rawls y Habermas.

El autor parte de la siguiente afirmación: las diferencias entre Habermas y Rawls son insignificantes, especialmente cuando ponemos en contraste la preeminencia de la realidad, ya que ambos son defensores de un punto de vista republicano centrado en la defensa de los derechos y la justicia. Así mismo, ambos elaboran una discusión democrática, desde el contexto de los derechos y la justicia emergente. Sin embargo, ellos mismos se identifican primordialmente como liberales, especialmente en la discusión de 1995, aunque en sus más recientes trabajos apuntan en una dirección republicana. El tipo de republicanismo que ellos adoptan es una versión mínima que, enfatizando los procedimientos, le da poca importancia al papel de los fines sociales con respecto a la moralidad política. A diferencia de Fisk, consideramos que desde el mismo debate de 1995, tanto Habermas como Rawls se identificaban como republicanos. En

¹⁰⁸ Ver: Carlos Thiebaut, *Sujeto liberal y comunidad: Rawls y la unión social*, www.bib.uab.es/pub/enrahonar/02.

general los aspectos más relevantes de ese debate así lo muestran. Compartimos con Fisk, por lo que hemos señalado en el capítulo II y en la primera parte de este capítulo, de la mano de Etzioni y Taylor, que los modelos liberales enfatizan mucho los procedimientos y le dan poca importancia a las metas sociales o a los fines e intereses. Aspecto de gran importancia en el modelo republicano.

¿Exactamente qué papel juegan los fines sociales en relación con los derechos y lo que la justicia es? Esta pregunta, a juicio de Fisk, no es tramitada lo suficiente dentro de los modelos teóricos de estos pensadores; sin embargo, ellos le conceden mucha importancia a una materia de disputa entre los abogados y que consiste en cierta forma de republicanismo que no va más allá de los procedimientos (el autor definiría el republicanismo de ambos, como un republicanismo mínimo al cual llama procedimental). Compartimos plenamente tal designación para el modelo rawlsiano, por el gran temor de este autor a las visiones comprehensivas de mundo, a las implicaciones históricas y contextuales de los procesos constitucionales. Sin embargo, no desconocemos que Rawls, en su último texto, tiene en cuenta aspectos del contexto norteamericano: las campañas políticas, los procesos electorales, la vida doméstica, la familia, la educación de los niños, la seguridad social, las minorías de género, las minorías sexuales, los grupos religiosos, etc.

Afirma Fisk que, por el contrario, el republicanismo cívico tradicional parte de la unidad social para encontrar el acuerdo ancho en los fines sociales, considerando que un republicanismo procedimental meramente es complicado. Los republicanos clásicos le apostaban a un procedimiento más armonizado a las divisiones sociales cuya satisfacción era encontrar la unidad política a través de equilibrar los intereses contradictorios. El autor se identifica con esta forma de republicanismo y la defiende.

Los republicanos clásicos, como bien lo afirma, insistían en una idea de identidad cívica, tratando de equilibrar diversos intereses contrapuestos o contradictorios. Este es uno de los grandes propósitos del republicanismo: lograr acuerdos amplios y sustantivos sin negar la diferencia.

El autor asegura que Rawls sigue pegado de la tradición kantiana, porque se refiere a un dispositivo llamado el velo de ignorancia que posteriormente es nutrido con la idea de un equilibrio reflexivo (válido para sociedades bien ordenadas) que se queda en un mero ideal, que no tendría los suficientes anclajes epistémicos e históricos que permitieran posibilidades de realización.

Afirma Fisk, que Rawls habla de la autonomía con respecto a la moralidad política y la coloca como el centro del republicanismo, como la raíz de las libertades personales y políticas. Es decir, es la raíz de ambas libertades, la de los antiguos y la de los modernos, en ambas el derecho personal sirve para pensar lo que uno quiere y el derecho político para formar una facción. Esto es de crucial importancia para el significado que le da a las libertades y derechos; está allí un almacén de libertades o derechos que se imponen por la razón, la religión, o el gobernante que adelantan el proceso de marcar una constitución y revisarlo.

El punto de vista liberal empieza con la libertad liberal - la libertad para hacer, profesar, y pensar lo que nosotros queremos-. El liberal acepta estas libertades y derechos *a priori*, antes de debatir cualquier problema en la política, en la práctica o en la moral. Estos derechos, entonces, se vuelven un almacén de interrogantes para cualquier discurso político. Esta es la forma, como estos puntos de vista están lejanos del carácter republicano. Rawls insiste en la libertad liberal sin el apoyo de debate público. Quiere conseguir lo que llama el procedimentalismo y se esfuerza por hacerlo viable. Su republicanismo es de hecho un tipo de procedimentalismo, uno que insta a los ciudadanos a que entren en el debate con la franqueza de discutir todos los puntos de vista. El propio procedimiento del debate se vuelve la única asunción. No involucra ningún concepto sustantivo de razón, de naturaleza buena o humana; es decir, el contexto cultural, la sociología y la antropología, serían en parte desalojados o instrumentalizados en aras del procedimiento o el dispositivo. Este procedimentalismo es liberal y prioriza las libertades “liberales” de manera previa. Lo curioso del “republicanismo de Rawls”, afirma Fisk, es su posterior giro a los fines sociales y a la

moralidad política que finalmente no se logra, porque no hay consideraciones de tipo social.

La tradición republicana cívica se refería a la búsqueda del interés y el bienestar general; esto es lo que podríamos denominar fines sociales. Los fines en una sociedad saludable y educada parecen buscar formas de vida centradas en la reciprocidad. Donde no hay un deseo mutuo *a priori* antes de un fin dado, sino que hay un proceso ampliamente democrático de discusión y persuasión apropiado para la búsqueda de los fines sociales. No pueden estar por fuera de las relaciones sociales ni pueden ser reducidos a un mero procedimiento democrático. El republicanismo sustantivo del que habla Fisk integraría el republicanismo procedimental, pero partiendo de los fines sociales.

Cuando Rawls habla sobre las personas morales, se refiere a aquéllos que no sólo tienen un sentido de justicia, sino que también son capaces de tener una idea del bien. Sin embargo, esa idea de bueno no puede hacer parte de la esfera social, sino de su propio proyecto de vida (egoísmo racional).

Afirma Fisk que los republicanos cívicos tenían el acuerdo universal en el respeto a los fines sociales. Habría también una condición adicional, el de la inclusividad. Esta condición requiere fines sociales de un grupo para tener en cuenta los intereses de aquéllos en un grupo sustantivo. Claro, esta medida no requiere que uno abandone lo que es distintivo de su posición social acomodándola a los intereses de un grupo sustantivo. La condición de inclusión evita tratar como social esos fines que sujetarían a las personas a un programa desconociendo sus intereses.

El cambio que implica el republicanismo sustantivo es profundo. Significa de otra manera, que una competición de fines se resolverá mediante el acuerdo. Nosotros tenemos que pensar en lo que se refiere a los conflictos irresolutos importantes para los fines sociales. Ellos son por lo menos irresolutos hasta que las circunstancias lleven a la disolución de uno de los grupos a la par con los fines sociales contradictorios. Debido a

estos conflictos irresolutos, los fines sociales serán sólo de vez en cuando adoptados en conjunto por una sociedad, limitándose más normalmente a ser las metas para la sociedad adoptada por los grupos en particular. Los fines sociales se esfuerzan por acomodar o amoldar el interés del grupo individual al interés de los otros grupos.

CONCLUSIONES

Con relativa frecuencia, el tema del republicanismo es discutido de una forma simple y reduccionista, restringiéndolo a un asunto de forma de Estado. El republicanismo, como corriente de pensamiento, ha entrado a formar parte de los debates más importantes de la filosofía política y ética, especialmente, en las tres últimas décadas, en consonancia con las fuertes discusiones que libran comunitaristas y liberales. Esos debates entre liberales y comunitaristas de la década de los 90 (del siglo XX) fueron muy propicios para la recuperación de la tradición de pensamiento republicana.

Hay elementos de juicio que nos permiten aún de manera general señalar que habría una nueva distinción en el lenguaje ético-político que consistiría en mirar el republicanismo, no como un ideal de Estado, sino como una propuesta ético-política que integra las libertades negativas con las libertades positivas en términos de fines sociales. De igual modo, señalar que la mayor rasgo del liberalismo sería la defensa de las libertades individuales, mientras que el mayor rasgo del comunitarismo es centrarse en una idea de bien homogénea.

La tercera vía sería la propuesta republicana que emerge como una verdadera posibilidad de construcción de ciudadanía. De otro lado, también sería otra forma de constitucionalismo; un constitucionalismo centrado en las virtudes cívicas, más inclusivo y democrático. De la misma manera sería el republicanismo una forma de identidad cívica amplia y participativa.

Hemos señalado, en el transcurso del texto que en Rawls hay una forma de “republicanismo moderado”, que es insuficiente a la hora de pensar las sociedades contemporáneas (algunas) altamente multiculturales. Presenta el autor norteamericano, una teoría sobre la justicia con un componente liberal que no permite a nuestro juicio superar la tensión entre libertades negativas y libertades positivas, al menos no de forma “razonable”. Termina postulando un republicanismo procedimental e insuficiente de

cara a los desafíos de las sociedades y Estados contemporáneos. En otros términos, no deja de ser liberal.

En el primer capítulo del texto, señalábamos algunos rasgos de la tradición republicana. A partir de ese marco general, mostrábamos que las comunidades políticas en la historia de Occidente no han perdido de vista las teorías republicanas. Han existido en los diferentes períodos de la historia de Occidente reflexiones sobre el republicanismo: humanismo cívico, republicanismo clásico, humanismo cristiano, republicanismo procedimental y republicanismo sustantivo. Esto muestra, la profunda influencia de dicha tradición republicana. El primer capítulo, de igual modo, posibilitó diferenciar la propuesta rawlsiana del republicanismo clásico. Las reflexiones sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos, vía Pettit, nos dieron unas pistas muy grandes sobre las dificultades para articular la libertad positiva con la libertad negativa en los modelos liberales en general, y en especial en el modelo rawlsiano. De la misma manera las reflexiones de Pettit permiten una consideración de una tercera forma de libertad: la libertad como no dominación.

La intención de aventurarme en el segundo capítulo a la presentación de parte del debate entre Rawls y Habermas no buscaba agotar los términos del mismo. La idea era ilustrar un poco la articulación del modelo republicano clásico con el problema de la autonomía (privada y pública) especialmente en Rawls. Así mismo, pretendía mostrar una discusión entre dos pensadores que se reclaman en muchos aspectos republicanos. El capítulo giró en torno de ciertos conceptos como la igualdad, la libertad y la democracia. La conclusión que pudimos sacar es que los dispositivos conceptuales utilizados por Rawls no permiten una teoría de la justicia que sea de carácter republicano en términos de valores sustantivos. Se le hace tanta fuerza al procedimiento¹⁰⁹ que se evaden los valores compartidos y los fines sociales.

¹⁰⁹ Hay cinco valores que sin pensarlo parecen ser valores procedimentales – imparcialidad e igualdad, el carácter abierto, la ausencia de coerción y la unanimidad- valores que combinados guían la discusión sobre los intereses generalizables hacia el acuerdo de todos los participantes. Los anteriores cinco valores se relacionan con juicios sustantivos y son necesarios para que los resultados sean justos y razonables. *Debate sobre liberalismo político*, p. 133.

El republicanismo procedimental en John Rawls, mostró las dificultades teóricas de un modelo que entiende la filosofía o le asigna a la filosofía un papel neutral con relación a las visiones comprensivas de mundo. Este es un republicanismo ciego a las diferencias y empeñado en un concepto de estabilidad que no permite un trámite adecuado de ciertas demandas no políticas. Es un republicanismo centrado en los valores del procedimiento. También muestra la clara separación entre el ideal republicano clásico y los modelos liberales en general.

En el tercer capítulo, hicimos referencia a dos formas de republicanismo contemporáneo, si se quiere: republicanismo procedimental y republicanismo sustantivo. El modelo liberal procedimental no le concede mucha importancia a las tradiciones y a las identidades y las saca de la arena política. Por su parte, el republicanismo sustantivo, que sería un más allá de la propuesta rawlsiana, presenta unos elementos que podrían de mejor manera articularse a los desafíos de las sociedades contemporáneas. Esta forma de republicanismo se articula al republicanismo clásico.

Recordemos que la tradición republicana clásica habla o se refiere a la búsqueda del interés y el bienestar general. Esto es lo que Milton Fisk denomina fines sociales. Los fines en una sociedad saludable y educada parecen buscar formas de vida centradas en la reciprocidad. Donde no hay un deseo mutuo *a priori*, antes de una meta dada, hay un proceso ampliamente democrático de discusión y persuasión apropiado para la búsqueda de los fines sociales. Estas le dan la sustancia a un proyecto republicano y no pueden estar por fuera de las relaciones sociales ni pueden ser reducidas a un mero procedimiento democrático. Parecería que ese republicanismo sustantivo del que habla Fisk integraría el republicanismo procedimental, pero partiendo de los fines sociales. De otro lado, Rawls tendría un tipo de republicanismo insuficiente y además problemático en su punto de partida. La autonomía política que se presenta en la posición original encuentra dificultades a la hora de desplegarse en el juego mutuo de las partes que deciden racionalmente la adopción de esos principios básicos de justicia en una sociedad real, constituida jurídicamente.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ARISTOTELES

La política, Ediciones Universales, Bogotá, 2000.

BEINER, Ronald

“Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 10, 1997, p. 16 (5-22).

BERLIN, Isaiah

Cuatro ensayos sobre la libertad (“Dos conceptos de libertad”), Alianza Editorial, Madrid, 1988,

BERTOMEU, María Julia y DOMÉNECH, Antoni

“El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico”. Tomado de la revista *Isegoria*, No. 33, Madrid, 2005.

CICERÓN, Marco Tulio

Sobre la República, Editorial Gredos, Madrid, 1991.

COLOM, Francisco

Razones de identidad, Anthropos, Barcelona, 1998.

CONSTANT, Benjamin

Del Espíritu de conquista: “la libertad de los antiguos comparada con la de los moderno”, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

ETZIONI, Amitai

La nueva regla de oro, Paidós, Barcelona, 2002.

FISK, Milton

“Republicanism and social Goals: Going beyond Habermas and Rawls”

Bienes públicos y justicia radical: una moralidad política para la resistencia solidaria, Centro Editorial Universidad del Valle, Cali, 2004.

GARGARELLA, Roberto

Las teorías de la justicia después de Rawls, Paidós, Barcelona, 1999.

GINER, Salvador

“Cultura republicana y política del prevenir”. En *La cultura de la democracia*, Ariel, Barcelona, 2000.

- GRUESO, Delfín
Rawls: Introducción a las teorías de la justicia, Programa Editorial Facultad de Humanidades, Cali, 2002.
- HABERMAS, Jürgen
Debate sobre el liberalismo político, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.
- HERNANDEZ, Andrés (compilador)
Republicanismo contemporáneo, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2002.
- IGNATIEF, Michael
Los derechos humanos como política e idolatría, Editorial Paidós, Barcelona, 2003.
- MAQUIAVELO, Nicolas
El príncipe, Editorial Norma, Bogotá, 1992.
- Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Barcelona, 1996.
- MOUFFE, Chantal
El retorno de lo político, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999.
- PETTIT, Philip
Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno, Paidós, Barcelona, 1999.
- RAWLS, John
Teoría de la justicia, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Liberalismo político*, Editorial Crítica, Barcelona, 1998.
- Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1996.
- Debate sobre el liberalismo político*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1998.
- “Una revisión de la idea de razón pública”*, Editorial Paidós, Barcelona, 2001.
- RENAUT, Alain
El futuro de la Ética, Círculo de lectores “Galaxia Gutenberg”, Barcelona, 1998.
- REX, John
Ethnic minorities in the modern Nation State, Macmillan Press, Londres, 1996.
- ROUSSEAU, Jean Jacques
El contrato social, Editorial Altaya S.A., Barcelona, 1997.

- SABINE, George
Historia de la teoría política, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1992.
- SANDEL, Michael
“La ética liberal y el comunitarismo”. *Fin de siglo* No. 4, Julio-octubre de 1992.
Traducción de ROMERO, Rodrigo
- SAVIDAN, Patrick
“La crítica republicana del liberalismo”, En Jesús Conill y D. A. Crocker,
Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?, Comares,
Granada, 2003.
- SKINNER, Quentin
La filosofía en la historia, Editorial Paidós, Barcelona, 1990.
- “Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad”, En revista *La política*, Paidós No. 1, Barcelona, 1996, p. 145.
- TAYLOR, Charles.
Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2, Cambridge, 1985.
Citado por Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.
- El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- THIEBAUT, Carlos
Sujeto liberal y comunidad: Rawls y la unión social,
www.bib.uab.es/pub/enrahonar/02.
- TULLY, James
Une étrange multiplicité, Canadá, Editorial Laval, 1999.